THE NEW PERSIAN RENAISSANCE IN WESTERN IRAN

BY

RICHARD N. FRYE

Inasmuch as Sir Hamilton Gibb in his writings has, among other things, been concerned with general, important literary problems, I thought it appropriate in a volume offered to him to discuss certain broad topics regarding the Persians under late Abbasid rule.

The so-called "New Persian Renaissance" in western Iran in the tenth and eleventh centuries is much less known and less appreciated than in Khurasan and Transoxiana. We do not find in western Iran the galaxy of literary men writing in New Persian, such as Rūdakī, Firdausī, ʿUnṣurī, Farrukhī, and others who were active in the east. Instead, we find writers such as Badīʿ al-Zamān of Hamadan (d. 1007), who wrote his famous *Maqāmāt* in Arabic, the great physician Abū ʿAlī b. Sīna (Avicenna, ca. 1037) who wrote many books on various subjects, all in Arabic save the *Dānešnāmeʾye ʿAlāʾī* (in honor of the Buwaihid ʿAlāʾ al-Daula of Isfahan).[1] Even the local histories of Qum and Isfahan dating from the tenth and eleventh centuries A.D. were written in Arabic.[2] The same was true, for the most part, in poetry; for example, a poet of the Buwaihid period, Mihyār al-Dailamī (d. 1037), was a Zoroastrian who became a Muslim and wrote verses in Arabic.[3] It is true that there were a few poets in western Iran who wrote in New Persian, as well as in dialects of Persian, but they were relatively unimportant.[4] The productions in Arabic overshadowed any in Persian, which was only natural, according to

---

[1] The division between eastern and western Iran has been mentioned by many writers, including E. G. Browne in his *A Literary History of Persia*. This division also obtains in art and in its sub-field of scripts, where it has not received attention. Somewhere in Khurasan, possibly in Nīsābūr under the Ṭāhirids a special form of the Arabic Kufic alphabet was evolved, called "Iranian Kufic," or "rhomboid Kufic" by S. Stern (*BSOAS* XVI [1954], 398). This script was modified into a Naskhī script, found in the oldest Persian manuscript—the Vienna pharmacopoeia of al-Harawī, and was used in Khwarazm and by the Bulghars on the Volga.

[2] C. A. Storey, *Persian Literature*, 348-349.

[3] Browne, *op. cit.*, II, 113.

[4] *Ibid.*, 92, 93, 158.

E. G. Browne, due to the proximity of Baghdad, the center of Islamic culture. On the other hand, Barthold perhaps exaggerates when he says "they [the Buwaihids] submitted wholly to the influence of Arabic literature while remaining indifferent to the Persian." [1]

One may say, generally speaking, that while in Khurasan and Transoxiana a New Persian literature was flourishing, in western Iran Arabic was dominant as a literary language. Works of science, philosophy, and the like, of course, were being composed in Arabic, both in eastern and western Iran. To explain this, one must look at the historical situation in the tenth century in western Iran.

At the same time that the Samanids were consolidating their power in Transoxiana, the Dailamites were expanding from their mountain strongholds in the Elburz range, and they were to dominate western Iran in the tenth and first half of the eleventh century. Minorsky has shown the importance of this expansion of the Caspian mountaineers, who established dynasties such as the Musāfirids in Azerbaijan, the Kākwaihids in Hamadan and Isfahan, and the most important, the Buwaihids. [2]

It is clear, from Arabic sources, that the Dailamites, in small groups, were migrating from their highlands to all parts of western Iran at the beginning of the tenth century, either as brigands, or more usually as mercenaries, much as the Turks from Central Asia. [3] Turkish and Dailamite regiments are frequently found side by side in the armies of the tenth and eleventh centuries, and one may add that they frequently clashed. [4]

The political history of the Buwaihids is now fairly well known. But what of the internal conditions in western Iran under these Shi'ites, the upholders of the Iranian national tradition, according to Minorsky? What was the religious position of the Buwaihids? By this I do not mean their formal religious adherence, but rather their attitude toward religion, especially as related to their "Iranian nationalism". We can find a number of interesting details indicating,

---

[1] W. Barthold, *Mussulman Culture*, trans. S. Suhrawardy (Calcutta, 1934), 84.

[2] V. Minorsky, *La Domination des Dailamites*, Société des Études Iraniennes, III (Paris, 1932), 8, 16-17. In this article I use Arabic forms of names rather than Persian.

[3] For example, when ʿAlī (ʿImād al-Daula) captured Isfahan, the Dailamites, who were mercenaries of the governor, deserted him for ʿAlī, enabling the latter to capture the town. They deserted to ʿAlī because they were Dailamites as he was. (*Cf. The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate* by Miskawaih, trans. D. S. Margoliouth, I (Oxford, 1921), 317.

[4] *Ibid.*, II, 96.

on the whole, the great religious tolerance of these Shi'ite mountaineers. One might have expected fanaticism among the new Dailamite converts, who were won over by the missionaries of the Shi'ite sayyids at the end of the ninth century shortly before their expansion in Iran, but such does not seem to be the case. [1]

We find, for example, cases of Buwaihid sympathy for Zoroastrians in Fars province. In the *Firdaus al-murshidīya* of Shaikh Kāzarūnī (d. 426/1034), we read that the Zoroastrians in Kāzarūn were so strong that they prevented the shaikh from building a mosque. As the editor says, "The governor of Kāzarūn was a Zoroastrian, and the course of the conflicts between both parties (Zoroastrians and Muslims), and before the higher authorities in Shiraz, shows us how strong was the position of the Zoroastrians under the Bōyids." [2] At this time, Fakhr al-Mulk, a Buwaihid prince, was ruling in Fars, with his capital at Shiraz. The name of the governor of Kāzarūn was Khurshīd, but he is also called Dailam Majūsī, and he was a particular thorn in the flesh of the shaikh. [3] The prosyletizing activities of the shaikh caused so much trouble for the governor and the leaders of the Zoroastrian community that they protested to Fakhr al-Mulk, who ordered Shaikh Kāzarūnī to appear before him, where he was reprimanded for disturbing the peace, though he was not punished. [4] So there were Zoroastrians among the Dailamites as well as elsewhere in Iran.

From various sources we learn that the Dailamites often apostatized after ostensibly accepting Islam, and it would seem that religion played a rather subsidiary role in their lives. [5] Perhaps one could go further and suggest that the west Persian Renaissance which, in a sense, was more "intellectual" than literary, came to flourish because of the tolerance of the Shi'ite Dailamites. For the lack of emphasis on tradition among the Shi'ites, and lack of a real system of Shi'ite theology in this period, created a situation similar to the Mu'tazilite period of the Abbasid Caliphate, when Greek learning played an important role in the development of Islamic civilization. This

[1] Minorsky, *La Domination*, *passim*, and his "Caucasica IV," *BSOAS*, XV (1953), 514.

[2] F. Meier, ed., *Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī* (Leipzig, 1948), introduction, 20-21, 40, text 29-30.

[3] *Ibid.*, 115-116.

[4] *Ibid.*, 117, 121.

[5] See the references in A. Ateş, article "Deylem," *Islam Ansiklopedisi*, III (1945), 569. Compare also the non-Islamic names in Ibn Isfandiyār's *History of Ṭabaristān*, for indication of long and widespread persistence of Zoroastrianism, or other non-Islamic beliefs, in the mountains.

parallel has been noted by A. Mez in his important work, *The Renaissance of Islam*, and is, I believe, quite valid. [1] One Arabic source tells how, in 341/952, Mu'izz al-Daula set free some preachers of the doctrine of the transmigration of the soul. [2] The fact that the Buwaihid princes maintained the Sunni caliphs in Baghdad, though attributed to political realism, nonetheless does show a religious tolerance on the part of the Shi'ite rulers. Although we have few sources, the same measure of tolerance seems to have obtained in Azerbaijan under the Dailamite Musāfirids, and one may suppose a similar tolerance, or laxity, under the minor Kurdish dynasties. The Dailamites as Shi'ites then were generally tolerant of Zoroastrians and, indeed, of all faiths, including their Sunni Muslim rivals. But this did not mean they were fanatically pro-Iranian; on the contrary, as relatively new converts to Shi'ism, it would seem they respected even more the *Arab traditions* of the family of 'Alī and the general *Islamic Culture* about which we will speak.

At the same time, the Buwaihid princes were not above enforcing order, and to this extent we read of Rukn al-Daula ordering the Shi'ites of Qum to attend the mosque. [3] And Shaikh Kāzarūnī said, "Do you know how the Dailamite and his followers obtained victory and secured the rule in Fārs? It was that when they made war they said, 'He, He, He,' and so emphasized God the Exalted, and kept Him in mind; as a matter of course, they seized cities and provinces". [4] In short, the religious spirit of the Buwaihids was conducive to a renaissance in western Iran. For example, the great savant Avicenna left Bukhara, after the fall of the Samanids, for Khwarezm, whence he fled from Maḥmūd of Ghazna to the west, and finally to the more congenial soil of Isfahan to work and write. We find similar cases of lesser scholars. Of course, their migration to the west was no doubt also prompted by the struggles between the Īlek Khans and the Ghaznavids, after the fall of the Samanid kingdom. Let us, however, examine in general terms the Buwaihid rule which was replaced in the middle of the eleventh century by the domination of the Seljuk Turks, for interesting parallels can be drawn between them.

The Dailamites were regarded as wild, barbarous people addicted to raiding and plundering. We hear of this in many Arabic sources

---

[1] Page 62 of the English translation by S. Khuda Bakhsh (Patna, 1937).
[2] *Loc. cit.*
[3] *Ibid.*, 60(referring to Maqdisī, 395).
[4] *Op. cit.*, 266.

such as the geographies written before or at the time of the expansion of the Dailamites. While one might have expected a strong element of religious fanaticism in the rather newly-Islamicized Dailamites at the beginning of Buwaihid rule, and incidentally also among the Seljuk Turks, in both cases the desire to become "cultured", to patronize the arts (and to present a good face for posterity?), was stronger than any possible fanaticism. Both Dailamites and Turks realized they were conquering more civilized and cultured people than themselves. It is important, in this regard, to keep in mind the supremacy of the Arabic language in the Islamic cultural world, which already had been formed by the third/ninth century A.D. There was no longer any question of the cultural orientation of Islamic society, as Professor Gibb remarked; no question as to whether it was to be a "re-embodiment of the old Perso-Aramaean culture into which the Arabic and Islamic elements would be absorbed, or a culture in which the Perso-Aramaean contributions would be subordinated to the Arab tradition and the Islamic values." [1] Both the Samanids in the east and the Buwaihids in the west came on the scene too late to alter this, if indeed they could have done so earlier. In the east, the Samanids, upholding orthodoxy, readily accepted the Islamic values of state and society, only tolerating and then patronizing a revival of Iranian ideals in literature, almost as a side issue. As Sunnites they were committed to the Islamic tradition, and the Iranian tradition came only as a *Nachklang*. With the Shi'ite Buwaihids it was too late to overthrow the well-entrenched Islamic tradition in *western Iran* closer to Baghdad, even had they so desired. Furthermore, the rude Dailamite mountaineers were hardly capable of imposing a rival Iranian tradition to compete with the eminently successful Islamic institutions. One wonders whether the story would have been different if the Buwaihids had conquered and held Khurasan and Transoxiana, rather than western Iran. However, even this is unlikely in view of the history of Khurasan in the second century of the hegira.

Put briefly, the Buwaihids were not basically committed to "Arab-Islamic" culture when they expanded, but they found it so well-entrenched in western Iran they had to accept and further it, which they did with alacrity. The Samanids, on the other hand, *were* committed to the "Arab-Islamic" culture by virtue of adherence to its Sunni religious, political and social aspects. Under them this culture

[1] H. A. R. Gibb, "The Social Significance of the Shu'ūbīya," *Studia Orientalia Ioanni Pedersen* (Copenhagen, 1954), 108.

became stronger, even though it was not so well-entrenched (at least culturally) as in western Iran.

Thus, when the Seljuks conquered Iran, and entered Baghdad in 1055, they found dominant everywhere an Islamic culture into which Iranian elements had been synthesized. The new Persian literary renaissance in the east was really Islamic, in spite of pre-Islamic Iranian echoes in it. The Shu'ūbīya movement had been long since disembowelled, as Gibb said. [1] So the Turks carried the Samanid version of the Persian Renaissance to the west with the consequent unification and stabilization of all Iran, culturally as well as politically, short lived though it was.

To be sure, Iranian concepts did not fuse completely everywhere and lose their identity in a general Islamic culture; Zoroastrians continued to exist in Iran, and the Isma'ilis and others emphasized certain non-Islamic Iranian concepts, but these were outside of the main stream of development. [2]

To turn to another side of Buwaihid rule, the Seljuk Turks are credited with the giving of a coup de grace to the Abbasid Caliphate, of regularizing the division between caliph and sultan, and of creating the military fiefs or *iqṭā'* which feudalized the Near East. But Turks had been long in the Near East before the Seljuks, first as mercenaries, then as a praetorian guard (like the Germans in the Roman Empire), and all of the features mentioned above were in effect under the Buwaihids before the Seljuks arrived on the scene. The ownership of land was considerably changed by the Buwaihids, and much land was appropriated by the Buwaihid princes, to be parcelled out to their military chiefs, as has been shown by Professor Lambton. [3] One would suspect that the Dailamites, who in their mountain fortresses had lived in independence from central control, when they came on the Iranian plateau followed the same procedure as had obtained in the Caspian mountains. Although statistical sources are lacking, it would seem that the number of castles and walled towns grew under Buwaihid rule, and increased greatly under the Seljuk Atabeks, when Ghuzz tribesmen were moving through Iran. In other words, the Seljuk Turks, while continuing the Samanid ideal

---

[1] *Ibid.*, 113.

[2] The researches of H. Corbin on the Ishraqī philosophy of Suhrawardī, and Isma'ili doctrines in Iran, *after* the occupation of Alamūt, show that non-Islamic Iranian elements did not disappear.

[3] A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (Oxford, 1953), 50.

of a fused Islamic and Iranian culture followed the Buwaihids in the domain of land ownership, and perhaps of political rule. The leaven of Central Asiatic "steppe" political features which they brought to the Near East is another and involved question. Much study needs to be, and should be, done on the Central Asian system of non-hereditary, hierarchic rule which may be seen in the Qarākhānid (Īlek) state, and which certainly persisted into Ottoman and Mamluk times.

It should be emphasized that the Qarākhānids upheld old Turkish traditions of royalty and considered themselves as descendants of the Orkhon Turkic rulers. The Seljuks, on the other hand, were mere condottieri with no Turkic traditions of royalty. That is why a Turkic literature flourished under the Qarākhānids side by side with Persian, whereas under the Seljuks only the latter was used. [1]

The history of the Seljuks, and the great changes in the Islamic world in the twelfth and thirteenth centuries, are far beyond the scope of this brief paper. I feel that Iran is now fully part of Islamic culture and society; there is little place here for the Iranist. It is rather the Islamist who explains the history of Iran until the time of the Safavids (and the Ottomans), when the modern history of the Near East begins. The Persians, however, played a great role in internationalizing Islam, by turning it from its Arab background and making of it a universal culture.

[1] Cf. my book on *Bukhara* (University of Oklahoma) now in press.

RICHARD N. FRYE
Harvard University

THE STUDY OF THE LITERATURE OF THE FATIMID *DA'WA*

BY

ASAF A. A. FYZEE

The literature of the Western Isma'ilis is described as a "guarded treasure" (*al-khizāna al-maknūna*), or a "noble, spiritual possession." [1] It is esoteric in its character; and although not *secret* in the strictly literal sense of the word, it is still carefully "preserved and guarded," and every student of Fatimid lore will have his own experience of the difficulties encountered in obtaining reliable information or having access to the literature of this interesting school of Shi'ite Islam. As regards the term "Western Isma'ilis," it has the high authority of W. Ivanow, the doyen of Western specialists in the field, who is still happily with us, pursuing with perennial zeal his studies in Persian and Eastern Isma'ilism. [2]

The distinction between Eastern and Western Isma'ilism is mentioned by him in his *Guide to Ismaili Literature* (abbreviated *GIL*, in the pages that follow), [3] which is an indispensable adjunct to research in any field of Isma'ilism. While accepting his nomenclature, it is proposed to shorten the somewhat cumbrous expression "Western Isma'ili *da'wat* Literature" to "Fatimid Literature" for general works on History, Language, Religion, etc., and "*Da'wat* Literature" for books and smaller treatises (*rasā'il*) relating to the esoteric teaching of the Musta'lian school of Isma'ilis. There are a number of sound reasons for adopting such a course. First, the name is derived from that of the Lady Fatima, who is held in very special reverence by the sectarians themselves, as being the only woman in the "quinity" (*panj-tan, ahl al-kisā'*), that is Muhammad, Ali, Fatima, Hasan and Husain. Secondly, it was a literature which was originally inspired and composed under the aegis of the Fatimids, a well-known Egyptian

---

[1] *qunyatun nafsāniyatun khaṭīratun* in *Risālat Saiyidnā Ṭaiyib Zainuddīn*, the fifth extract cited below.

[2] He wrote to me on November 15, 1962, that he is residing in the University Club, Tehran, and working on a revised edition of his *Guide to Ismaili Literature* and "on some Persian texts, Ismaili, of course".

[3] W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, Prize Publication Fund, XIII London, Royal Asiatic Society, 1933.

dynasty in the history of Islam. [1] Later on, the *da'wa* (the Western Isma'ili "church") continued in the Yemen and in the subcontinent of India. It is now established in India in its two branches: (a) the *Dā'ūdīs*, the more numerous branch, have their headquarters in Surat, Gujarat, and (b) the *Sulaimānīs*, by far the smaller branch, in Baroda, Gujarat. Strictly speaking the seat of Sulaimānī *da'wa* in the valley of the *qabā'il Yām* in the Yemen, but at present, the *dā'ī*, being friendly to the House of King Ibn Sa'ūd, resides in Ṭā'if in the Ḥijāz. The sectarians of each group claim a larger number of adherents than the situation warrants and, as there are no proper world figures, no useful purpose would be served in attempting a comparative census. Thirdly, the literature produced during the Fatimid regime and the Yemenite *da'wa* remains almost unchanged in principle to this day and has not been developed and reshaped as in the case of the Eastern or Nizārī school. And fourthly, "the Fatimid Literature" is typographically a simpler designation than *al-da'wa al-Ṭaiyibīya al-Mahdīya* or *al-da'wa al-Fāṭimīya al-Hādiya*.

Although not "secret," it is certainly "esoteric" in the dictionary sense, and forms part of the *bāṭin* (inward, esoteric), as distinguished from the *ẓāhir* (manifest, exoteric). The sectarians say that real knowledge is to be gathered *min famin ilā udhunin* (from mouth to ear, that is from the living teacher), emphasizing the light of guidance (Persian: *nūr-i hidāyat*) from the teacher (*fāḍil*) to the taught (*mafḍūl*), and that such teaching must be graded in accordance with the capacity of the students (*'alā qadri 'uqūlihim*). As regards "initiation," secrecy and cognate matters, Ivanow's observations, written some thirty years ago, are still valid. He says:

> The student who is interested in Ismaili literature most probably would look for information about its divisions into sections, in accordance with the "degrees of initiation," about which he reads in every book that is devoted to the subject. As I have already had the chance to note elsewhere, [2] these degrees of initiation understood in the sense similar to the masonic degrees, etc., are pure fiction. There are no traces of them either in the Ismaili literature (according to the statements of most learned specialists, in whom I have all reasons to have full confidence) or in practice. Quite naturally, the education of a learned Ismaili requires as much systematic and progressive study as

[1] The best account of the Fatimids will be found in *Tārīkh-i Fāṭimiyin-i Miṣr* by Zāhid 'Alī (Urdu), Osmaniya University Publications No. 371 (Hyderabad, 1367/1948). Abbreviated, *Tar. Faṭ. Miṣr*.

[2] "An Ismailitic Work by Nasiru' d-din Tusi", *JRAS (Journal of the Royal Asiatic Society)*, (1931) 534, 557.

> any other form of learning anywhere. It is quite natural that people of no education were not encouraged to read difficult and most abstract treatises on high philosophy, because, naturally also, their misunderstanding of the ideas expressed therein would surely mislead them. The hierarchy of the spiritual dignitaries, which probably has given the basis to the whole story, apparently was in ordinary life purely administrative in character, though some symbolic meaning was attached to it in higher speculations. Just as in every religious community, people who devote themselves to profound studies in philosophy and theology are very rare outside clerical circles. And though a layman may or may not possess knowledge of these matters, such is obligatory in the case of high clerical dignitaries. Thus it is quite natural that a *dāʿī* or a *ḥujjat* in the Fatimide time had to be "initiated" into the highest "wisdom," which was naturally not intended for everybody, and therefore "secret." But such knowledge alone did not make a *dāʿī*, and there were surely many people, just as there are many of them now, who have exactly the same learned qualifications with regard to the "secret" doctrine and may not occupy any special post. If there was any secret knowledge at all, it most probably belonged to purely worldly affairs connected with policy and administrative matters. During the period of the *satr*, as at present, the *dāʿī* is supposed, for instance, to know the place in which the hidden Imam resides. This is a great mystery, and yet it has nothing to do with doctrine.[1]

From our later studies it will follow that this is not a very accurate description of the state of affairs in Fatimid Ismaʿilism.

"Secrecy," of a theological kind, certainly exists, and in *actual practice*, the principle of progressive study has hardened into a façade of secrecy, which creates difficulties for the ordinary student of Ismaʿilism and generates frustration in the case of a specialist. For instance, in spite of my best efforts, W. Ivanow has never been able to obtain a complete list of the *daʿwa* books, either from Dāʾūdī or Sulaimānī sources. The authorities decided that even "divulging" the list was fraught with great danger; or, at any rate, as this scholar was not a *ṭālib-i ḥaqq* (seeker after the truth), but only a learned inquirer, impelled by idle curiosity, he was not the proper person to be given the list of Sulaimānī works, which, it is said, comprise some four hundred titles composed during the last three hundred years.

Zāhid ʿAlī, the exponent and critic of the Ismaʿili faith says:

> It is necessary to remember that one of the peculiarities of the Ismaʿili teaching was its secrecy and esotericism; in fact, this is its foundation. On account of political exigencies and national interests, we [the author

[1] *GIL*, 19-20.

> was himself a *Dā'ūdī* Bohora][1] never divulged our true beliefs to any person except the members of the *da'wat* hierarchy; the reason being that the subjects (of the Fatimid empire) were mostly of the Sunnite persuasion. And so the instruction given to the common people (*'āmma*) was something entirely different from the (esoteric) teaching imparted to the members of the *da'wat*. In fact, the higher secrets were not divulged even to the ordinary members (of the community).... these were restricted to the "inner circle" of the followers.

As an example, he says that the noted Jurist Nu'mān, *qāḍī 'l-quḍāt* (Chief Justice) and *dā'ī 'l-du'āt* (Chief of Propaganda), who held "the public appointment" of Chief Justice of the Fatimid Empire, had no knowledge of some of the works of Saiyidnā Ja'far b. Manṣūr al-Yaman, who was the *bāb al-abwāb* (the Chief Gate of Knowledge) of the Caliph-Imam al-Mu'izz li-dīn Allāh. [2]

The best general account of the religious system of the Fatimids will be found in Zāhid 'Alī's *Tārīkh-i Fāṭimīyīn-i Miṣr*.[3] And in discussing the religious sciences of the Fatimid religion, he shows clearly that the instruction given to those who accepted the Isma'ili faith may be divided into three graded parts. (I) The student was first taught the law proper (*fiqh*) and the chief text-book was the *Da'ā'im al-Islām* (Pillars of Islam) of Saiyidnā al-Qāḍī an-Nu'mān, the Founder of the science of law and the greatest Isma'ili jurist.[4] Generally this formed part of the *ẓāhir*, as distinguished from the second and third disciplines, *ta'wīl* and *ḥaqā'iq*, which together constitute the *bāṭin*.

(II) The second discipline was known as *ta'wīl*, allegorical interpretation of the shari'a (often described as *ta'wīl al-sharī'a*). This method of interpretation was an esoteric doctrine, not to be taught to the student unless he had (a) reached a certain standard of comprehension, and (b) attained to a greater faith in the secret doctrine. The second stage could only be reached by knowledge, *plus* (and this is of vital importance) faith in the truth of the Imams and the correct

---

[1] See "Bohoras", *EI*², 1254-1255. And a work in Urdu, *'Iqd al-Jawāhir fi aḥwāl al-Bawāhir* by Abū Ẓafar Nadwī (Karachi, n.d.; preface dated 1936).

[2] Zāhid 'Alī, *Hamāre Ismaili Madhhab kī Ḥaqīqat awr uskā Nizām* (Our Ismaili Religion: its Nature and Organization) (Urdu) (Hyderabad, 1373/1954). *Muqaddima*, pp. *nūn-sīn* (ن–س) Abbreviated, *Ism. Madh.*

[3] Chap. 32, pp. 469ff.

[4] Ed. Asaf A. A. Fyzee, I (1951); II (1961) (second edition in press); *GIL*, n° 64; "Cadi Nu'man: Fatimid Jurist and Author", *JRAS* (1934), 1-32. An abridgement, *Kitāb al-Iqtiṣār*, was edited by Muḥammad Waḥīd Mirzā. An extract from vol. I, 412-431, has been translated by G. Salinger: "A Muslim Mirror for Princes", *The Muslim World*, XLVI (January, 1956), 24-39.

esoteric doctrine. Personally I have been told often that it is not knowledge *alone* that makes the teacher impart the teaching to him who would learn: he must accept with heart and soul the fundamental teaching. Here also the most authoritative works are those of the said Nu'mān and some others such as Ja'far b. Manṣūr al-Yaman.

(III) Finally, comes the third and last stage—the study of the *ḥaqā'iq*. Only those among the second stage, who reach a high proficiency in philosophical acumen and theoretical reasoning are promoted to the study of *religious philosophy*, usually called *ḥaqā'iq*. In this the student is taught about the Beginning and the End (*ibtidā'*/*intihā'*; *mabda'*/*ma'ād*); Prophecy (*nubūwa*); Heirship (*waṣīya*); Leadership (*Imāma*); Resurrection (*qiyāma*); and related concepts. Thus *ẒĀHIR* is the shari'a, which includes *fiqh* and *BĀṬIN* consists of (a) a *means*-science, *ta'wīl*, which is the bridge to (b) an *ends*-science, the final goal of human attainment, the *ḥaqā'iq* (always used in the plural and not the singular, *ḥaqīqa*).

The literature of the *da'wa*, so far as could be ascertained, was presented by W. Ivanow in his *Guide to Ismaili Literature*, (London: Royal Asiatic Society, 1933). This, unfortunately, is not complete; for, although it comprises the essential books of the Yemenite *da'wa* (526/1132 to 999/1591), [1] and usually designated as the *khizāna*, it does not contain the books composed during the last 400 years. The extent of the Dā'ūdī works is not known; but the Sulaimānīs claim that some four hundred works were composed during the last four centuries. And this is not surprising; for, most of the Sulaimānī authors hailed from the Yemen and composition in the Arabic, which was their mother tongue, presented no formidable difficulties. This literary heritage is not made accessible to the novice in a haphazard fashion, but certain definite rules were followed in teaching him in a progressive manner. It is this progression which will now be studied by us.

One rule peculiar to the *da'wa* instruction is that elementary classes are generally held after the morning prayer till the midday prayer (*ẓuhr*). The students sit in a mosque or in the house of a teacher and form themselves into a *ḥalqa*. The morning *ḥalqas* are usually elementary; for instance, grammar, Nu'mān's *Ṭahāra*, followed by the *Da'ā'im*. In the afternoon, slightly more advanced classes are held,

[1] For a list of *dā'īs* see Asaf A. A. Fyzee, "A Chronological List of the Imams and *dā'īs* of the Musta'lian Ismailis", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, N.S., X (1934), 11-13.

and the teacher may expound the *Mabda' wa'l-ma'ād*, *Ta'wīl al-da'ā'im*, *Simṭ al-ḥaqā'iq* and works of a similar gradation. Finally, after the *'ishā'* (night) prayer, until just before dawn, "in the very witching time of night," the most secret and advanced works are taught. This is entirely in keeping with the general spirit of instruction among the Musta'lian Isma'ilis, and is a matter of common knowledge among the Bohoras of India.

Among the Dā'ūdī Bohoras, the ordinary teacher of prayer or grammar is called the "Mulla Sahib"; a good scholar who is a dignitary of the *da'wa* (*ḥadd*, plural, *ḥudūd*, as they are called) may be given the title of "shaikh"; and the teacher of shaikhs is sometimes designated "Saiyidī," but the title "Saiyidnā" appears to be restricted to the *dā'ī al-muṭlaq* of the time, the highest of the existing dignitaries of the *da'wa*.

This nomenclature, prevalent among the Dā'ūdīs, is slightly varied among the Sulaimānīs. The "mulla" is generally an *'āmil*; namely, an officiant for conducting prayers, performing marriages and arranging burials. There is no such title as "shaikh" or "saiyidī." When the mulla reaches the higher ranks he is referred to as the "Hazrat" (Arab. *ḥaḍra*, the presence). The Sulaimānī *dā'ī*, usually a Yemenite, appoints his plenipotentiary for the "two islands" of *al-Hind wa'l-Sind*, and he is known as the "Hazrat al-Manṣūb" (Indian pronunciation). Sometimes there are joint "Hazrats" to perform the exalted functions of the *dā'ī* in India and Pakistan, as at present, namely Hazrat Mawlānā Muḥammad Shākir (Baroda) and Hazrat Mawlānā Fatḥullāh (Hyderabad). The title "Saiyidna Sahib" is strictly restricted both among the Dā'ūdīs and the Sulaimānīs to the *dā'ī al-muṭlaq*; the former is generally an Indian and the latter, Yemenite. It is to be further noted that all correspondence is carried on and instruction imparted among the Dā'ūdīs in the Gujarati language, while the official language of the Sulaimānīs is Urdu, the official language of Pakistan and the language most commonly used by the vast majority of Muslims in India. It is the language of some 110 million persons, both Hindus and Muslims, and possesses a rich literature, of particular value in matters pertaining to law and religion, and contains poetry of the highest merit. It is also very commonly used as the language of films and is extremely popular on account of its euphonious character. The official correspondence among the Sulaimānīs, between India and the Yemenite *dā'ī*, is carried on in Arabic, and the letters of the *dā'ī* are publicly read and translated

by the "Hazrat." Such letters from the Sulaimānī Saiyidnā *al-dāʿī* are called "musharrifāt."

In order to give a clear picture of the curriculum of the Western Ismaʿilis, we shall now examine the following authoritative documents:

(i) Introduction to the *Kitāb al-azhār* of Ḥasan b. Nūḥ (d. 939/1533), seven volumes. *GIL*, n° 275, composed about 931/1525. A complete copy exists in the Bombay University. The author gives a very good account of his studies, portions of which I have translated and the rest, carefully studied. An extract was given to me by one of the most learned of the Dāʾūdī Bohora scholars, the late Shaikh Hibatullāh b. Ibrāhīm (Bombay). The extract is too long to be printed in the original Arabic, but I have used it with great care and exhaustively.

(ii) An extract from the *Masāʾil Miyān Shamʿūn*, a contemporary of Ḥasan b. Nūḥ, a well known legal compendium, *GIL* n° 279. This is so important that it is given in the original.

(iii) An account of the *dāʿī* Badruddīn's studies from the *Risālat Luqmānjī b. Ḥabībullāh*, 12th century A.H./17th century A.D. [1]

(iv) An extract from *Majālis Saifīya* (12th/17th century), during the time of the 39th Dāʾūdī *dāʿī*, Ibrāhīm Wajīhuddīn b. ʿAbd al-Qādir Ḥakīmuddīn (d. 1168/1754).

(v) An important letter ascribed to Ṭaiyib Zainuddīn, the 45th Dāʾūdī *dāʿī* (d. 1252/1837).

It is necessary to state that the dates and lists of succession of the various *dāʿīs* are taken from my article, mentioned earlier, "A Chronological List of the Imams and *Dāʿīs* of the Mustaʿlian Ismaʿilis," *Journal Bombay Branch Royal Asiatic Society*, N.S., X (1934), 8-16. The Yemenite *dāʿīs* are designated as YD; the Sulaimānī, as SD, and the Dāʾūdī *dāʿīs* as DD, for the sake of brevity, in the pages that follow.

I. *The Course of Studies*

The earliest mention of how to read the *daʿwa* books and acquire the esoteric science of *ḥaqāʾiq* is to be found in the *Rāḥat al-ʿaql* of Ḥamīduddīn al-Kirmānī. [2] It was published ten years ago and my

[1] The termination *-jī* at the end of a Muslim or other name is a Gujarati suffix denoting respect. For instance, Luqmānjī would be rendered as "the respected Luqmān". And the prefix or suffix Bhāi (often found in the anglicized spelling "-bhoy") means "brother" and is a very common appellation affixed to names, both Hindu and Muslim, in the Gujarati language as found in Western India.

[2] *GIL*, n° 117. A manuscript copy exists in the Fyzee collection in the Bombay University: 2 vols., edited by Dr. M. Kamil Hussein and Dr. M. Hilmy (Cairo:

own copy is unfortunately in Bombay,[1] and I am therefore unable to give the substance of what the author has to say. My vague recollection is that what he says is very brief and is by no means to be compared with the material offered here.

I. The author of the *Kitāb al-azhār* (*GIL*, n° 275), Ḥasan b. Nūḥ (d. 939/1533) was an Indian Bohora scholar who lived before the split between the Dā'ūdīs and Sulaimānīs. He describes his early training in the introduction to his seven volume *magnum opus* and says that when he was inducted into the Fatimid faith, he was ordered to go to the Yemen to acquire the secret doctrine from its very source, namely the reigning *dā'ī* Saiyidnā Ḥasan b. Idrīs, the 26th Yemenite *Dā'ī*. So he left his family, wife and children, and went to the Yemen and met the *dā'ī* of the time and ". . . he (Ḥasan b. Idrīs) introduced me to the study of the *ẓāhir* of the *'ulūm al-sharī'a*." He first of all read the historical works such as *'Uyūn al-akhbār*,[2] *Nuzhat al-afkār* (*GIL*, n° 259), *Rauḍat al-akhbār*,[3] and a number of other works as well.

"And when I said to him (the *dā'ī*): My Master, examine me thoroughly and improve my knowledge. And I pray to God that this may lead to my felicity and salvation; so that I may be patient with the trials you impose upon me and anticipate with confidence your favours and bounties. And how could I not behave in this fashion in view of the test which had already been imposed by my Master? . . . And thus I bore patiently all the tests and examinations, for a considerable period. And he (the *dā'ī*), may God sanctify his soul, guided me ever afterwards in the study of books on controversy, and the proofs for the verification of the truth and the confutation of the false doctrine put forward by those who persisted in error, such as:

(1) *Mukhtaṣar al-uṣūl* by 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (5th YD), *GIL*, n° 224.

(2) *Ikhtilāf uṣūl al-madhāhib by* Qāḍī Nu'mān b. Muḥammad. *GIL*. n° 79. This book is discussed in my paper "Shi'ite Legal Theories" in *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri and H. J. Liebesny, I, 113 ff.

Ismaili Society, 1952). Pp. 10, 46, 438, 10 (with index).

[1] Written in Cambridge, England, December, 1962.

[2] *GIL*, no 258. This is the most exhaustive general history written by the Fatimid authors and is in seven volumes. A complete copy, transcribed for me, is in the Delhi University Library. A copy is also to be found in the Aṣafīya Library, Hyderabad, *Tar. Faṭ. Miṣr*, 602.

[3] Ivanow doubts the existence of this work as separate from the preceding on (*GIL*, 259a).

(3) *Kitāb al-shajara* by Saiyidnā Abū Tammām, *GIL*, n° 218.

(4) *Dāmigh al-Bāṭil* by ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd (5th YD), *GIL*, n° 220.

(5) *Ummahāt al-Islām*, author unknown.

(6) *Tanbīh al-Ghāfilīn* by Saiyidnā Ḥātim b. Ibrāhīm (3rd YD). *GIL*, n° 202.

(7) *Tanbīh al-hādī wa'l-mustahdī* by Saiyidnā Ḥamīduddīn al-Kirmānī, Chief *Dāʿī* of al-Ḥākim, 4th century. *GIL*, n° 118.

(8) *Rasāʿil Saiyidnā Ḥamīduddīn. GIL*, n° 125.

(9) *Urjūzat al-mukhtāra* by Qāḍī Nuʿmān b. Muḥammad, 4/10th century. *GIL*, n° 63,

and other books concerning the same discipline and its meaning, and concerning the resurrection and this despicable world, the abode of extinction (*fanā'*)."

Later Ḥasan b. Nūḥ had further discussions with the *dāʿī* who tested him and said:

"Lo, I shall bestow on thee the hidden sciences and the guarded secrets of the 'Friends of God.' So, take them with calmness and peace, and be *a trusty guardian* in their protection. Whenever something is given to thee, thank the giver of the bounty and the grateful to thy Lord, *until belief comes to thee* . . . So I kissed the earth in gratitude for his (the *dāʿī*) favour and hoped for the satisfaction of my needs by obtaining his gifts and bounties . . . and he gave to me:

(1) *Risālat al-waḍīya* (*GIL*, n° 364).

(2) *Majmūʿ al-tarbiya* (*GIL*, n° 195).

(3) *Asās al-taʿwīl* (*GIL*, n° 71).

(4) *Taʿwīl al-daʿā'im* (*GIL*, n° 69).

(5) *Majālis li-Saiyidnā al-Mu'aiyad* (*GIL*, n° 154, in 8 volumes, 800 *majālis*).

(6) *Majālis al-naṣḥ* (*nuṣḥ*) *wa 'l-bayān* (*GIL*, n° 231).

(7) *Jāmiʿ al-ḥaqā'iq* (*GIL*, n° 206).

(8) *al-Risālat al-jāmiʿa* (*GIL*, n° 14).

(9) *Ta'wīl al-zakāt* (*GIL*, n° 40).

(10) *Asrār al-nuṭaqā'* (*GIL*, n° 43).

(11) *Sarā'ir al-nuṭaqā'* (*GIL*, n° 44).

(12) *Tuḥfat al-qulūb* (*GIL*, nos 207, 208.

(13) *Niẓām al-wujūd* (*GIL*, n° 226).

(14) *al-Rāḍa wa 'l-tasallī* (*GIL*, n° 78).

(15) *Kitāb ta'wīl al-naḥw* (not mentioned in *GIL*).

(16) *Majālis Saiyidnā Abī 'l-Barakāt* (*GIL*, nos 178, 326).

(17) *Kitāb al-yanābī'* (*GIL*, n° 30).
(18) *Madkhal al-ta'wīl* (*GIL*, n° 415).
(19) *Mafātīḥ al-kunūz* (*GIL*, n° 204).
(20) *Kitāb al-maqālīd* (not mentioned by Ivanow).
(21) *Ta'wīl al-sharī'a* (GIL, n° 71).
(22) *al-Anwār al-laṭīfa* (*GIL*, n° 198).
(23) *al-Fatarāt wa 'l-qirānāt*, also known as *al-Jafr* (*GIL*, nos 8, 41. Attributed to 'Alı, Ja'far al-Ṣādiq, and finally composed by Saiyidnā Ja'far b. Manṣūr al-Yaman).
(24) *al-Īḍāḥ wa 'l-bayān* (*GIL*, n° 242).
(25) *Kitāb al-maṣābīḥ* (*GIL*, n° 116).
S (26) *al-Shumūs al-ẓāhira*, I (*GIL*, n° 205).
(27) *al-Iftikhār* (*GIL*, n° 26).
(28) *al-Mabda' wa 'l-ma'ād* (*GIL*, n° 247).
(29) *Simṭ al-ḥaqā'iq* (*GIL*, n° 240; recently published).
(30) The books and *risālas* of Saiyidnā *Sulṭān al-khaṭṭābīn* al-Ḥasan b. Abī 'l-Ḥaffāẓ (not mentioned by Ivanow).
S (31) *al-Shumūs al-ẓāhira*, II (*GIL*, n° 205, see n° 26).
(32) *al-Ibtidā' wa 'l-intihā'* (*GIL*, n° 159).
S (33) *Kitāb al-riyāḍ* (*GIL*, n° 137).
S (34) *Rāḥat al-'aql* (*GIL*, n° 117).
(35) *Risālat al-bayān li-mā wajab fī ta'wīl shahr Rajab* (or, as Ivanow has it, *mā wajab min ma'rifati 'l-ṣalāt fi niṣf shahr Rajab*. *GIL*, n° 261).
S (36) *Zahr al-ma'ānī* (*GIL*, n° 260).
(37) *Risālat ḍiyā' al-baṣā'ir* (*GIL*, n° 269).

"and many other books and risālas concerning the *ta'wīl*, *ḥaqā'iq* and profound secrets (*al-asrār al-daqā'iq*)."

Then he was made to read several works repaetedly in order to master them completely, and among these he specially mentions three works: *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, *Rasā'il Saiyidnā Ḥamīduddīn*, and *Rasā'il Saiyidnā 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd*. "When it became clear to my Master that I was full of effort and zeal, he addressed me graciously as follows:

"O my son, the noble books that you have read are like the Body (corporal self) in religion, and your need now is the Blowing of the Trumpet *so that belief may come to you* and you may truly become one of the followers of the pious Friends of God. Then I kissed the earth before him (*qabbaltu al-arḍ*) and prostrated myself before God (*kharartu li 'l-Lāhi sājidan*), and knew that I had come nearer to the accomplishment of my goal and said: O my Master, full authority is

given to you. Bestow or withhold, as you will, without assigning any reason, for verily I have come to Your Gate, in preference to any other Gate. '*So, the Trumpet is blown and all who are in the heavens and the earth swoon away, save him whom Allah willeth. Then it is blown a second time, and behold them standing, waiting*' (Kor., 39, 68).

Then the author read the books again and again in obedience to the *dā'ī's* behest. Still later, the *dā'ī* Ḥasan b. Idrīs (20th YD) died and he was succeeded by his brother Ḥusain b. Idrīs (21st YD). With the 21st *dā'ī*, Saiyidnā Ḥusain, he read the following works:

(38) *'Ibārat al-ishāra* (*GIL*, n° 272).

S (39) *al-Anwār al-laṭīfa* (*GIL*, n° 198).

SS (40) *Kitāb al-dhakhīra* (*GIL*, n° 230, a very secret work which the author of the *Fihrist al-Majdū'* had not seen).

SS (41) *al-dhāt wa 'l-ṣūra* (*GIL*, n° 387).

"... and a number of other noble works. And he (Ḥusain b. Idrīs) explained to me some of the refined secrets and expounded to me the difficult sciences which are kept secret and divulged the highest secrets to me which were kept protected from undue disclosure

وتبيّن لى بعض ما فيها من الأسرار اللطيفة ، وأظهر لى من العلوم الغامضة ما كان مكنونا ، وكشف لى من الأسرار العالية ما كان دون البلغاء مصوناً

This is the most valuable account in the whole range of the *da'wa* literature regarding the course of studies pursued by the learned and clearly establishes that the principle of *progression* was conjoined by the fifteenth century to that of *secrecy*. It will be observed that Ḥasan b. Nūḥ was not instructed in the *Kanz al-walad* (*GIL*, n° 190), which is supposed to be read ONLY by the *heir* of the reigning *dā'ī*, and thus in our classification would be marked as SSS, the other grades of secrecy being SS and S in descending order.

II. *Masā'il Miyān Sham'ūn*

The second source is the answer given by Saiyidnā Ḥasan b. Idrīs 'Imaduddīn (20th YD) to a contemporary scholar Miyān Sham'ūn b. Muḥammad al-Ghūrī. [1] He lived in the tenth/sixteenth century and was one of the most famous scholars of the time, the other being the equally renowned author of the *Ḥawāshī* (glosses to the legal topics in the *Da'ā'im* and other juristic works), Saiyidī Amīnjī b.

---

[1] *GIL*, p. 66, gives the names of his two works. I have not been able to identify the exact *risāla*, an extract whereof was given to me by Bhaishaheb Esmail Lukmanji of Burhanpur. An account of the lives of the three *dā'īs* will be found in Nadwī, *'Iqd al-Jawāhir fī aḥwāl al-Bawāhir*, 211-219.

Jalāl. The *Masā'il* is a miscellany containing much useful information and throws a good light on the problems of the community (*GIL*, n° 279). The answer is a short one, but coming as it does from a learned *dā'ī*, it is an important authority, and being short, it is printed *in extenso*.

من مسائل ميان شمعون

بن محمد الغورى ، أجاب عنها سيدنا حسن بن إدريس قس ، السؤال : فى إرقاء المتعلّمين فى درجات العلم كيف يسلك بهم فى تعليم الكتب ، الجواب : يبدأ من كتب الشريعة

(١) بكتاب الطهارة (*GIL*, n° 86)
(٢) ومختصر الاثار (*GIL*, n° 61)
(٣) والدعائم (*GIL*, n° 64; see above.)
ومن التأويل – (١) بتنبيه الغافلين (*GIL*, n° 202)
(٢) وتنبيه الهادى والمستهدى (*GIL*, n° 118)
(٣) ومجموع التربية (*GIL*, n° 195)
(٤) وأساس التأويل (*GIL*, n° 71)
(٥) وتأويل الدعائم (*GIL*, n° 69)
(٦) ورسايل سيّدنا حميد الدين (*GIL*, n° 37)
(٧) والمجالس المؤيّدية (*GIL*, n° 154)
(٨) وجامع الحقائق (*GIL*, n° 160)
(٩) والرسالة الجامعة (*GIL*, n° 14)
(١٠) ورسالة المبدأ والمعاد (*GIL*, n° 247)
(١١) والرسالة الكاملة (*GIL*, n° 248)
(١٢) ورسالة المعاد (*GIL*, n°° 138, 157, 412)
(١٣) وجلاء العقول (*GIL*, n° 223. Iv. *jalā'*)
(١٤) ومجموع لسيّدنا على بن محمد بن الوليد (*GIL*, n° 221?)
(١٥) والمصابيح الزاهرة (*GIL*, n° 426)
(١٦) وتحفة القلوب (*GIL*, n°° 207, 208)
(١٧) والرضاع الغلاء فى الباطن (*GIL*, n° 46)
(١٨) ومفاتح الكنوز (*GIL*, n° 204)
(١٩) وكتاب العبارة والبشارة (*GIL*, n° 272)
(٢٠) وكتاب كنز الولد (*GIL*, n° 190. Not read by Ḥasan b. Nūḥ.)
(٢١) والذخيرة (*GIL*, n° 230) وكتب الدّعوه كثيرة ، وللمستفيد المطلق (*dā'ī*) إذرأى فى المستفيد ذكاء أو بلادة أن يعالج فى إرقائه على قدرما يراه من رأيه الصائب والحمد لله ربّ العالمين

III. *From the Risālat Shaikh Luqmānjī b. Ḥabībullah*

This is an extract from the *Risāla* of Shaikh Luqmānjī b. Ḥabībullāh. He lived during the time of three *dā'īs*, Nūruddīn, Badruddīn and Wajihuddīn (37th, 38th and 39th DD) during the twelfth/eighteenth century,[1] and died in 1173/1760. The 37th DD, Ismā'īl

[1] *GIL*, p. 72.

Badruddīn went from Jamnagar and established himself at Mandwī in Cutch. He lived in great style and entertained very lavishly, and was particularly generous to learned men. There came in the time of his predecessor, *dā'ī* Nūruddīn, three shaikhs from the Yemen, and their names were Shaikh 'Abdallāh, Shaikh Aḥmad and Shaikh Ḥusain. These three shaikhs were sent by Nūruddīn's deputy in the Yemen, Ḥasan b. Aḥmad al-Wazīr, in order that they may learn at the feet of the *Dā'ī* Nūruddīn, and he was most generous to them both materially and spiritually, and became "one with them." Luqmānjī b. Ḥabībullāh and Shaikh 'Abdallāh were co-pupils in the study of *Jāmi' al-ḥaqā'iq* (*GIL*, n° 160); and Shaikh Aḥmad learned the *Ta'wīl al-da'ā'im* (see n° 5, preceding list).

Now Luqmān b. Ḥabībullāh was most desirous of learning from the *dā'ī* Nūruddīn for a long time, but there had been no opportunity since he had left his studies before the death of Dā'ī Nūruddīn (37th DD, died 1130/1718). The reason was that for a long time he was in the service of the Great Shaikh (*ajall*) 'Abd al-Qādir Ḥakīmuddīn, a scholar of great renown and the father of the 39th DD, Ibrāhīm Wajīhuddīn, and 'Abd al-Qādir used to be Luqmān's spiritual preceptor and worldly patron.

When Luqmān came to the Dā'ī Nūruddīn (38th DD) in 1711, the said *dā'ī* had seven pupils: (1) Luqmānjī b. Ḥabībullāh; (2) Chānd Khān b. Ḥabībullāh Khairagūnī; (3) Walī b. Luqmān b. Ḥabibullāh (father and son were the pupils of the same illustrious teacher); (4) Muḥammad 'Alī b. Najm Khān of Kapadwanj; (5) Shams Khān b. Bhā'ī Khān Khairagūnī; (6) Shams Khān b. Ilāh Bakhsh Khairagūnī; and (7) Jīwā Bhā'ī b. (name illegible) Khairagūnī.

These seven students were assiduous in their studies. But Luqmān and Chānd Khān were advanced pupils, so the *dā'ī* Nūruddīn honored them by a *qalansuwa* (headgear, betokening proficiency) on the very day they became his pupils. On the second day, that is, 7 Rajab 1123/22 August 1711, the *dā'ī* Nūr Muḥammad Nūruddīn began teaching them the *Risāla al-bayān* (*GIL*, n° 261); then *Risālat al-ibāna* (*GIL*, n° 256); then *al-Risāla al-jāmi'a* (*GIL*, n° 14), 2 volumes; then *Ithbāt al-nubūwa* (*GIL*, n° 27); then *Kitāb al-farā'iḍ wa 'l-ḥudūd al-dīn* (*GIL*, n° 45). The *Aqwāl al-dhahabīya* (*GIL*, n° 121) was read jointly by Luqmānjī with Shaikh Ḥusain and Shaikh 'Abdallāh. Then Luqmānjī read the *A'lām al-nubūwa* (*GIL*, n° 19) and the *Jāmī' al-ḥaqā'iq* (*GIL*, n° 160).

This shows the course of studies pursued by Luqmānjī, a very reputed scholar.

The *dā'ī* Nūruddīn continued his instruction to the others in the following order:

Asās al-ta'wīl (*GIL*, n° 71)—to Muḥammad 'Alī;

Majmū' al-tarbiya and *Ta'wīl al-da'ā'im*—to Walī b. Luqmān and Chānd Khān;

Dīwān al-Mu'aiyad Shīrāzī (*GIL*, n° 156. Recently edited with a very valuable introduction, by the late Dr. M. Kamil Hussein) and *Tāj al-'aqā'id* (*GIL*, n° 234. Abbreviated translation by W. Ivanow, *A Creed of the Fatimids*, Isma'ili Society, Bombay, 1936)—to Shams Khān Sidhpūrī; and

the *Panj Ganj*, apparently a Persian work, not mentioned by W. Ivanow—to Mulla Jīwā Bhā'ī.

The studies undertaken by Shaikh Luqmānjī b. Ḥabībullāh under the *dā'ī* Nūruddīn clearly indicate the great learning of the teacher, the progressive nature of the studies, and the careful assessment of each pupil and his capacities by the instructor.

IV. *Extract from Majālis Saifīya*

The *Majālis Saifīya* (*GIL*, n° 349) was composed by Ibrāhīm al-Saifī of Surat, who died in 1326/1821. He lived during the time of the 43rd DD, 'Abd 'Alī Saifuddīn b. 'Abd al-Ṭaiyib Zakīyuddīn who died in 1232/1817, in Surat. He gives an account of the education of a great scholar 'Abd Mūsā b. Saiyidnā Ismā'īl Badruddīn (38th DD). 'Abd Mūsā began learning the Koran at the age of eight and committed it to memory. He first acquired Gujarati, his mother tongue, and then went to Burhanpur for further studies in 1155/1743, and was inducted into (*akhadha 'l-'ahd*) the community by the *dā'ī* Ibrāhīm Wajīhuddīn (39th DD, d. 1168/1754). His first studies were in elementary grammar and then the *Dīwān Amīr al-Mu'minīn* ('Alī b. Abī Ṭālib), a favorite reading book.

'Abd Mūsā continued his higher studies under the *dā'ī* Wajīhuddīn, and the first books of the *da'wa* he read were the *Ṭahāra* and the *Da'ā'im* of Qāḍī Nu'mān. He then gives a long, but usual, list of books read, and the last of them were: *Simṭ al-ḥaqā'iq*; *Risālat al-iḥsān*; *Risālat al-bayān*; *al-Risāla al-kāmila*; *Risālat al-īḍāḥ wa 'l-tabṣīr*; *Majmū' al-ḥaqā'iq*; *Risālat al-nafs*; *Kitāb al-marātib*; *al-Risāla al-jāmi'a*; *Ta'wīl al-ẓakāt*; and *Masā'il al-'ishrīn*.

There is nothing very special about this list, and it is not necessary

to give a complete list of all the books read in the elementary stage, because they follow the usual pattern in *da'wa* study.

The most important extract, however, relates to a saying of Saiyidnā Yūsuf Najmuddīn (42nd DD), who died in 1213/1798, in Surat. He said: The fundamentals of the science of the Rightly Guiding *da'wa* (*al-da'wa al-hādiya*) are the FOUR BOOKS. The first and greatest is *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*;[1] the second is *Rāḥat al-'aql*;[2] the third is *Da'ā'im al-Islām*;[3] and the fourth is *Majālis al-Mu'aiyadīya*.[4] "For, he who knows what is contained in these four books and has faith in them, has undoubtedly reached the rank of the learned ones. He is fit to teach and his opinion is trustworthy. And knowledge, in its completeness is to be found in *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*; so he who desires knowledge should stick to it with sincerity and faith."

V. *Risālat Saiyidnā Ṭaiyib Zainuddīn*

The fifth source is a well-known letter of Ṭaiyib Zainuddīn, the 45th Dā'ūdī *dā'ī*, who died in Surat in 1252/1837. It is of such great importance as to merit being cited in the original. It contains specific and authoritative directions regarding the manner in which instruction should be imparted. The text given below was furnished to me by one of the learned shaikhs of the Dā'ūdī Bohoras and copied by me in the year 1934. This may well be designated as the "last word" on the subject.

كتاب سيدنا طيب زين الدين قس إلى بعض عماله

بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد الله المعتمد على امداد آل رسوله الرّاجى بهم قبول سعيه ، وبلوغ مأموله ، الحمد لله ربّ العالمين والصّلوة على محمد وآله الطّاهرين ، أمّا بعد فاعلم أيّها الأخ الذّى أقمته لصيانة أحكام الدين ، وجعلت إليه تربية من قبله من المؤمنين فسحت له فى إفادة المستفيدين من كتب أهل البيت الطّاهرين ، إنّ العلم هى قنية نفسانيّة خطيرة ، وهى بأن تصان حقّ صونها جديرة ، فلايسوغ أن يبذّل شيء منه إلّا لأهله ، ولاينبغى أن يلقى منه

[1] Much has been written on it, but see *EI*², II, 459; *GIL*, nº 13; Zāhid 'Alī, *Tar. Faṭ. Miṣr*, 514 ff. A correct edition was printed in Bombay, but it is very scarce. An Egyptian edition was published by Khair al-Dīn al-Zarkalī in four parts, two volumes, but is said to be both inaccurate and incomplete (Cairo, 1347/1925).

[2] See p. 13, above.

[3] Ed. Asaf A. A. Fyzee, I (1951); II (1961) (Cairo).

[4] *GIL*, nº 154. A book greatly admired for its eloquence and style. It is very commonly used for public *khuṭbas* and instruction both among the Dā'ūdīs and the Sulaimānīs. Copies are fairly common and not very secret; it is not printed.

إلّا إلى مستحقّه العارفين لفضله ، فليكن بذلك منه كذلك على أهله موقوفاً ، وليكن ذلك أيضا بقانون تتّخذه وتدريج تعتمده معروفا ، فتبدى للمستفيدين أولّا — (١) بكتاب الميزان و(٢) كتاب أجناس الأفعال و (٣) كتاب الضريرى ، و (٤) كتاب الكنوز الخمسة وأشباهها ممّا يقرب تناوله ، وتشتمل على المستفيدين فوائده ، ثمّ (٥) بكتاب التّوراة ، و(٦) كتاب أحاديث بنى إسرائيل و(٧) كتاب الخطب المصطفويّة ، و (٨) كتاب الأحاديث النّبويّة ، دون كتاب الوصيّة لرسول الله صلّى الله عليه وآله ، فإنّك لا تأذن بقراءته لهم ، ثم (٩) بكتاب كليلة ودمنة والدواوين مثل (١٠) ديوان أمير المومنين على عليه السلام و (١١) ديوان سيّدنا المؤيّد فى الدين ، و (١٢) ديوان سيّدنا على بن محمّد بن الوليد ، وأمّا (١٣) ديوان سيّدنا عبدالله و (١٤) ديوان سيّدنا الخطّاب و (١٥) ديوان سيّدنا الحسين بن عامر و (١٦) ديوان الأمير تميم فلا إلّا أن يكون ، ثمّ من الأذكياء من تراه أهلا لذلك فتستخرج له الإذن من عندنا ، ثم تنيله من ذلك ما رغب فيه ، ثم (١٧) بكتاب التذكيرات و(١٨) كتاب بلوهر و(١٩) كتاب الهمّة و(٢٠) كتاب تنبيه الهادى ، و (٢١) كتاب الطهارات و (٢٢) المجلّد الأوّل من الحواشى ثم (٢٣) بكتاب افتتاح الدعوة و (٢٤) كتاب المناقب المثالب و (٢٥) كتاب الوعظ والتشويق و(٢٦) كتاب تنبيه الغافلين ثم (٢٧) بالجلد الاوّل و(٢٨) الثانى من دعائم الإسلام ، والجلد الثانى (٢٩) من الحواشى والجلد الأول (٣٠) والثانى (٣١) من مختصر الآثار ، وأيضا (٣٢) من المنتخبة المنظومة ، ومن (٣٣) كتاب الاقتصار و(٣٤) كتاب الينبوع ، ثم (٣٥) بكتاب المجالس والمسايرات و (٣٦) كتاب سيرة المؤيّديّة ، و(٣٧) كتاب سيرة الأستاذ جوذر و (٣٨) كتاب شرح الأخبار و (٣٩) كتاب مجالس سيّدنا حاتم ، و(٤٠) كتاب اختلاف أصول المذاهب و(٤١) كتاب معاصم الهدى و(٤٢) كتاب الأرجوزة المختارة

وأمّا (٤٣) عيون الأخبار و (٤٤) كتاب الأزهار و(٤٥) كتاب نزهة الأفكار فإنّها كتب غير مباحة لغير مستحقّيها ، وهى أيضا محتاجة إلى استخراج الإذن فيها ، وكذلك (٤٦) كتاب إخوان الصّفاء وخلّان الوفاء فإنّك مفسوح فى إباحة القسمين ، الأوّل والثّانى ، دون الثالث والرابع فاعلم هذا ، وقد كتبنا إليك بهذا التّرتيب فى قراءة الكتب ، فابن عليه عملك ، ولك الخيار فى تقديم مارأيت أن تؤخّره ، وذلك إنّك إن رأيت من المستفيدين هنالك من لا تصادف فى قريحته قبولا لهذا التدريج ، أو تكون رغبته فى كتاب من الكتب المذكورة أشدّ ، ونشاطه فى قراءته أوكد ، قرئت له من التقديم والتأخير ما يصلح لحاله ، ويليق بطبعه لفعلت ذلك ، ليس لك أن تتعرّض لكتاب من الكتب التّى لم نسمّها لك ،

سواء كان الكتاب من كتب الظاهر، أم من كتب الباطن، فإنّه لافسح لك فيما بقى من الكتب البتّة إلّا أن ترفع إلينا فى ذلك، ثم تعمل على مايردّبه الجواب إليك، وعليك أن تطالعنا فى كلّ سنة مرّة بأحوال المستفيدين فى بحثهم وجودة ذكائهم، وأن تكتب أيضا بأسماء الكتب التّى يقرؤنها، وأسمائهم، وإن رغب من استفاد من هذا الكتب، هنالك ان يهاجر إلى الحضرة طالبا لزيارة، فلا تأذن له فى ذلك حتّى تطالعنا بأمره وتطلب له الإذن منّا فى بابه، وفّقك الله وإيّانا بمنّه إنّه جوّاد كريم، انتهى.

In this extract—a very authoritative document detailing the course of study—the following points are especially to be noted:

(1) The sciences are not to be taught except to those who are fit to receive instruction.

(2) The principle of progression is affirmed indubitably.

(3) Certain books are NOT to be read without *specific permission* to be obtained from the *dāʿī*.

(4) Some discretion is also given to the teacher to change the order of books.

(5) There are *specific prohibitions* regarding works that are considered advanced.

(6) The scheme is: first, grammar; next, simple anecdotes; then, poetry, for the mastery of the language; then, law (*sharīʿa*) that is, the *ẓāhir*; and finally, *taʾwīl* and *ḥaqāʾiq*.

We have now come to the end of our inquiry. The study of the literature of the *daʿwa* differs considerably from the syllabus of the Sunnite schools in India, such as the *dars-i Niẓāmī* [1] and the courses at Deoband. It differs (a) in the discretion vested in the teacher based upon the faith and intellectual capacity of the learner, and (b) on the ever-present need of "protecting" the sciences from public gaze. Its general principles are:

1. After grammar and poetry, so necessary for the perfect mastery of the Arabic language, first of all, the *sharīʿa*;
2. Next, *taʾwīl* (a *means*-science); and, finally
3. *ḥaqāʾiq* (the *ends*-science, esoteric philosophy).

There is no line of demarcation between *taʾwīl* and *ḥaqāʾiq*, but a clear distinction exists between the *ẓāhir* and the *bāṭin* of the shariʿa sciences.*

[1] See my paper, "Islamic Law and Theology in India." *Middle East Journal*, VIII (1954), 168-170.

* N.B. My gratitude is due to many Bohora scholars for furnishing particulars and extracts from the *da'wa* books. The late Shaikh Hibatullāh ('Āmil, Bohora Mosque, Pakmodia Street, Bombay) was one of the most learned scholars of the *da'wa* literature. He helped me considerably and was generous with his wide learning. I am also indebted to the late Dr. Zāhid 'Alī (Hyderabad, Deccan) for elucidating many difficult passages in the *Da'ā'im al-Islām*. Shaikh Faiḍullāh (Surat), Shaikh Qayyumbhai Essabhai (Kurla, Bombay), and Bhaisaheb Shaikh Esmail Lukmanji (Burhanpur) helped me greatly with the loan of books and with information on specific points, and furnished extracts when the books were difficult of access. Without their kind and generous help, it would have been impossible to compose this paper.

ASAF A. A. FYZEE
Bombay, India

IL DIVANO DI AL-ʿARJĪ

DI

FRANCESCO GABRIELI

Nel 1956, negli *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* (I, 361-70), pubblicai un breve studio dal titolo *Un poeta minore omayyade: al-ʿArǧī*, in cui dai frammenti allora disponibili delle sue poesie cercavo ricostruire la fisionomia e caratteristica d'arte di questo erotico hijazeno. Il mio studio si fondava su circa 200 versi, desumibili da varie fonti storico-letterarie, in primo luogo l'*Aghānī*. Ma in quello stesso anno, e senza che io ne avessi allora conoscenza, usciva a Baghdad, a cura di due studiosi iracheni, un intero divano del poeta, che porta a oltre un migliaio il numero dei versi a lui attribuiti, e permette di riesaminare la sua opera su una assai più ampia e organica base. Sono lieto di riprendere oggi e completare quel primo studio, offrendo queste nuove paginette su al-ʿArjī a un altro illustre collega ed amico, Sir Hamilton Gibb.

Il *Dīwān al-ʿArjī*, edito a Baghdad da Khiḍr al-Ṭāʾī e Rashīd al-ʿUbaidī, si fonda su un unico manoscritto della Biblioteca del Museo locale (già proprietà del P. Anastase al-Karmalī), contenente oltre al divano del Nostro un „divano di ʿAlī b. Abī Ṭālib," uno di Abū 'l-Aswad al-Du'alī, e uno di Suḥaim. [1] Gli editori nulla precisano sulla età di questo non datato manoscritto, giudicandolo solo, dal

---

[1] *Dīwān al-ʿArjī. Riwāyat Abī 'l-Fatḥ al-Shaikh ʿUthmān b. Jinnī al-mutawaffā sanat* 392 *H.*, ed. Khiḍr al-Ṭāʾī e Rashīd al-ʿUbaidī (Baghdad, 1956), pp. 213-15 di prefazione francese. L'edizione, che oltre al manoscritto base ha utilizzato due copie moderne di esso, entrambe di questo secolo, e quindi valevoli solo per qualche emendazione, non può dirsi filologicamente soddisfacente. Il testo oltre a frequenti scorrettezze di vocalizzazione attribuibili ad errori di stampa, ne ha altre che un editore arabo non dovrebbe farsi rettificare da un arabista (da un abbondante errata-corrige appuntato durante la lettura estraggo gli esempi seguenti: p. 23, verso 2, si legga *waqʿu 'l-bayāḍi*; p. 33, v. 5, *al-khallatu*; p. 43, v. 7, *yathnī banāti*; p. 44, v. 5, *al-qiyāma*; p. 49, v. 1, *unūfa*; p. 64, v. 4, *yukhbiru*; p. 79, v. 10 *radiya*; p. 122, v. 1 *dhī l-shafīqatu*; p. 140, v. 5, *wa ghuiyiba*; p. 141, v. 8, *utiḥti*; p. 168, v. 6, *ibbāna*; p. 177, v. 6, *lam yuqdari*; ecc., ecc.). Il commento, ricco di erudizione grammaticale e metrica, non soccorre altrettanto nella interpretazione e nel lessico, gira le difficoltà, ripete spiegazioni di vocaboli correnti nella lingua poetica e lascia poi in asso nei casi più oscuri (curiosa la svista sul *fi 'l-jawāmiʿ* di n. 9, 4, spiegato rettamente a suo luogo, mentre nella breve introduzione francese diventa *dans les réunions*...). Nel complesso, i due editori sembrano aver lavorato con più amore che specifica preparazione a tale compito.

suo aspetto esteriore, „non antico," anche se nemmeno assai recente; ma la recensione del divano di al-ʿArjī che esso in primo luogo contiene sarebbe invece assai antica, anteriore, secondo una nota finale, al-muḥarram 380/990, quando un ʿAfīf b. Asʿad [1] avrebbe copiato il testo qui riprodotto dalla recensione di Ibn Jinnī, e con lui stesso l'avrebbe collazionato e studiato. Questo particolare, dell'illustre grammatico e filologo di Mossul quale raccoglitore del divano di al-ʿArjī, non è altrimenti attestato nelle fonti biobibliografiche su entrambi, [2] ciò che gli editori cercano in vario modo di spiegare; ma pare anche a noi che non vi sia motivo sufficiente per mettere in dubbio quel preciso ed esplicito dato del colofone, e che quindi abbiamo dinanzi nel MS di Baghdad una antica, anche se incompleta raccolta delle poesie di al-ʿArjī, [3] curata assai probabilmente da Ibn Jinnī stesso, e a noi trasmessa attraverso un suo discepolo. Essa contiene 70 *qaṣīde* o parti di *qaṣīde*, per un totale di 1114 versi, di cui 171 di dubbia attribuzione (per la maggior parte figuranti già nel divano di ʿUmar b. Abī Rabīʿa); ai quali vanno aggiunti altri 22 frammenti spigolati dagli editori, con un insieme di 83 versi (ma anche qui con 44 attribuiti anche ad altri autori). Pur facendo la debita parte a queste incerte attribuzioni, l'insieme del materiale su cui fondare un giudizio su al-ʿArjī è oggi quintuplicato rispetto al nostro studio di sei anni fa.

Il nuovo materiale sommato al vecchio ci conferma che l'opera di questo poeta fu quasi esclusivamente di poesia d'amore: ad eccezione di qualche sporadico verso di *hijā'*, [4] e di quelli riflettenti la sua disgrazia e rovina finale (importanti, vedremo, sia dal lato autobiografico che da quello artistico), tutte le sue *qaṣīde* hanno contenuto o almeno pretesto amoroso, anche là dove il vero intento sarebbe stato in realtà diffamatorio e satirico (come nelle poesie per la madre e la moglie di Muḥammad b. Hishām); o là dove il preludio d'amore sbocca nel *fakhr*, come nel n. 16, in onore della ʿuthmānide ʿUthaima

[1] Non sono riuscito a trovare notizie su questo personaggio: gli editori (p. 38, n. 4) lo dicono *min warrāqī al-qarn al-rābiʿ al-hijrī*.

[2] Osservammo già che di un divano di al-ʿArjī era solo un cenno in *Khizānat al-adab*, II, 429. Di una sua raccolta a cura di Ibn Jinnī tace l'elenco delle opere di quest'ultimo, in Yāqūt, *Irshād*, ed. Margoliouth, V, 29-32.

[3] La incompletezza risulta già dai numerosi frammenti ricavabili da citazioni, e non compresi nella scelta di Ibn Jinnī. Si veda l'appendice a questa stessa edizione; altri nemmeno qui compresi incontrammo e segnalammo nel nostro articolo (*Studi in onore di G. Levi Della Vida*, I, 362, n. 1).

[4] Fr. 71 contro Abū ʿAdī al-ʿAblī, 83 contro il *duldul* Muḥammad b. Hishām. Isolato e dubbio, per il suo contenuto eccezionalmente gnomico, il fr. 78.

da lui effettivamente sposata, e risolventesi in un vanto delle glorie ancestrali dei Quraish. Come il suo grande predecessore e modello ʿUmar, al-ʿArjī sembra non aver avuto altro interesse che quello galante ed erotico; ma il modo con cui egli trattò questo tema presenta consonanze e divergenze notevolissime dal suo modello, che occorre qui precisare.

ʿUmar b. Abī Rabīʿa è arrivato a svincolare quasi interamente la sua poesia dal modulo stereotipato del *nasīb*. Non si può certo affermare che questo sia assente dal suo divano, ma o vi è ridotto a una mera convenzione iniziale, o più spesso è del tutto omesso, conformemente alla realtà ambientale, di una vita sedentaria e non beduina, incentrata sugli intrighi d'amore urbani e sulle avventure galanti del pellegrinaggio. E col *nasīb* beduino è caduto in ʿUmar, o ridotto al minimo, il fenomeno correlativo del *gharīb*, di una lingua arcaica e obsoleta, dispiegantesi sopratutto nelle parti descrittive e animalistiche (*waṣf* del cammello, del cavallo, della vacca selvatica), tutti temi obbligati dell'antica *qaṣīda* tradizionale. La lingua di ʿUmar è semplicissima, perfino povera di vocabolario (per quanto può esserlo un poeta arabo classico), e spesso animata dalla forma dialogica, da cui traspare, pur con tutta la stilizzazione letteraria, l'arabo parlato dalla buona società hijazena alla fine del I secolo dell'ègira. Al-ʿArjī invece non ha saputo o voluto seguire se non in parte l'esempio del grande poeta makhzūmita: la convenzione del *nasīb*, con tutto il suo bagaglio di clichés di puro stile beduino sul campo abbandonato, la partenza della bella, i due amici, permane nella maggior parte delle sue *qaṣīde*, [1] privandole di quella naturalezza e freschezza che costituiscono la novità e il pregio della poesia di ʿUmar, anche se taluni aspetti dell'arte di questo, come l'uso del dialogo, appaiono da al-ʿArjī consapevolmente imitati. [2] E al *nasīb* tradizionale si accompagna ancora in lui la frequente descrittiva di animali e paesaggi, [3] che

---

[1] Il n. 1, indubbiamente una delle sue migliori, introduce come ʿUmar *in medias res*. Ma tali casi sono una minoranza; assai più spesso si comincia, come in n. 5, con il *rabʿ* deserto, l'interrogazione degli e sugli *aṭlāl* (25, 33, 37, 38), i *ṣāḥibāni* (35, 40, 58) o *ʿādhilāni* (2, 43), il "lampo del Yemen" (11), la veglia notturna d'amore (7, 31), e simili luoghi comuni.

[2] Si vedano, come particolarmente ricche di parti dialogiche, le *qaṣīde* nn. 1, 5, 32, 33, 34, 48, 50, 63 (quest'ultima con la felice macchietta della messaggera berbera).

[3] Descrizione del cavallo in 1, versi 34-38, 3, versi 23-32, 50, versi 20-23, del cammello in 6, versi 17-24, di palme (cui sono paragonate le alte cavalcature) in 45, versi 18-23. Felice descrizione di una gelida notte in 3, versi 20-22, del miraggio in 6, versi 13-16.

culmina talvolta in qualche quadretto vigoroso, ma più spesso è uno stancante sfoggio di bravura linguistica, e dà a tutta la sua poesia un'impronta incomparabilmente più arcaica di quella del suo grande vicino e predecessore.

Non ci soffermeremo dunque su tutto ciò che è convenzionale e generico nella poesia erotica di al-ʿArjī: una poesia che rispecchia una vecchia convenzione letteraria di ambiente beduino, sopravvivente e convivente qui con una diversa, evoluta realtà. Le sue donne, a eccezione della ʿUthaima cui son diretti i nn. 16, 21 e 63, e delle due dame makhzūmite cantate in spregio del figlio e marito governatore (nn. 4 e 13), sono puri nomi (Ruḍaiyā, Lailā, ʿAmra, Nuʿm, Hind, Zainab, Asmā', Ḥumaida, Sulaima, Quraiba, e così via), intercambiabili a piacere. Solo una figura ha un più concreto rilievo, ed è quella Kulāba che compare sin dalla prima *qaṣīda* del presente divano (la stessa largamente citata in *Aghānī*, I, 388-90), e poi ancora nel n. 10: una maulāt dei Banū Thaqīf, che sembra esser stata, più che diretto oggetto d'amore, intermediaria e ministra d'amore al poeta, che in 10, 9-10 le appare grato per averlo aiutato a recuperare l'amata Lailā. È probabile che vi sia qui un richiamo a fatti e persone meno evanescenti delle solite situazioni convenzionali: così come qualcosa di più personale e concreto sembra contenere l'accenno al nobile castello che è nei nn. 46 e 60 (con ripresa letterale dei versi relativi):

> Castello dalle colonne e dal giardino, che sorgi tra
> i palazzi sulle rocce sporgenti,
> che Dio ti tenga in florido stato, che il Signore ti
> guardi dalla rovina,
> io giuro, per quei che gettano i ciottoli a Muzdalifa,
> per quei che dietro loro fanno inginocchiare i
> cammelli a Muḥaṣṣab,
> che mai in vita mia ho distolto il mio amore da te
> finchè non muti il colore del corvo...

E altrettanto può valere del convegno di Shuʿbat al-Aṣghā' ricordato in n. 50, o di Karsān, n. 47 dove al-ʿArjī ha descritto a più forti tinte una scena d'amore, raffigurando sè stesso come „beato fra le donne," amorosamente accolto e vezzeggiato da una schiera di belle. Ma queste scenette, che in ʿUmar riempiono tutte di sè, con vivo movimento drammatico, tante singole poesie, nelle *qaṣīde* di al-ʿArjī vanno sceverate entro il più trito repertorio della vecchia erotica preislamica.

Non manca, anche fuori delle specifiche situazioni erotiche, qualche sporadica traccia di realismo: e non considereremo tale i frequenti

accenni ai luoghi e riti del pellegrinaggio,[1] divenuti anch'essi maniera con ʿUmar e gli altri hijazeni; ma piuttosto fuggevoli altri accenni, introdotti di solito nei paragoni, a una realtà contemporanea non stilizzata. Tale n. 48, v. 11:

Quando ella batte le mani, balzano verso di lei le
ancelle, *come la guardia* (*shurṭī*) *sorge in piedi*
in cospetto del Califfo

o n. 62, v. 6:

Non gusto sonno fino al mattino, che attendo vegliando,
come le guardie vigilano a turno a custodia del
punto debole minacciato

che ricorda, certo inconsapevolmente, il noto versetto del Salmo CXXX, 6.

Altrove balena un particolare ben lungi dall'ambiente beduino:

(n. 63, v. 18)...potremo noi avere accesso a te,
anzichè dalla porta, dalla finestrella
piccola? (*min al-khaukhat al-ṣughrā*)

Ma il più efficace contatto con la realtà, che solleva dal fastidio di una convenzione sempre ripetuta, è dato da quei versi sgorgati dalla vita vissuta di al-ʿArjī, cioè dalla sua tragica disavventura e fine. Era già noto il vigoroso frammento *aḍā'ūnī wa-aiya fatan aḍā'ū* (già in *Aghānī*, I, 413, ora n. 9 del divano), e l'altro *fa-kam min kā'ibin ḥaurā'a rūdin* (*Aghānī*, I, 411-12, ora n. 54), ove dipinge la sua disperazione e la vergogna della subita berlina e della prigionia. [2] Il divano aggiunge il n. 55 (due versi erano già in *Aghānī*, e sette negli *Ansāb* di Balādhurī, V, 114):

Ci avesse visti Lailā senza disperarsi, quando
calammo insieme nella Valle del Mercato! [3]
Digrignando i denti, oppressi dai ceppi del fabbro,
come i leoni digrignano le lunghe zanne.
Incedendo, e chi va leggero passa oltre chi è gravato,
col passo superbo dei cammelli maldomi.
E la gente (intorno a noi) si divideva in due parti,
chi pieno d'odio e rancore e chi sdegnato e
soffocato dalle lacrime.

---

[1] Per i luoghi del pellegrinaggio come teatro dell' avventura amorosa, v. i nn. 4, 13, 14, v. 12, 32 v. 10, 51 v. 8 ecc.: come in ʿUmar, al-Muḥaṣṣab con la sua *jamra* è il luogo e momento favorito degli incontri.

[2] Vedili tradotti nel nostro articolo già citato, pp. 368-369.

[3] Alla periferia della Mecca ove, insieme al suo *rāwī* Ibn Gharīr, al-ʿArjī fu esposto alla berlina, dopo l'oscuro affare del maulā, per vendetta del governatore (cf. fr. 79).

Accorsero a noi a frotte d'ogni paese, come sgomenti
dal soffio del corno della Resurrezione.
E sui tetti erano belle simili a statue, che
piangevano e gemevano di cordoglio sincero...

e in diversa e più ampia redazione (n. 64) il gruppo di versi già parzialmente noto dalla *Ḥamāsa* di Ibn al-Shajarī:

Domando di Wajnā' in carcere alla sua vicina; per il
padre suo, un grave peso mi preme!
Dove puoi mai trovare più Wajnā', da cui ti separa
il carcere, e un merlato e colonnato edifizio
si chiude sopra di me,
e al piede ho un saldo ceppo di fabbro che me lo
torce, e che risuona al muovere dei passi.
La punta sporgente del suo chiodo sembra un dente
molare di digrignante stallone, che percuote
le femmine

Disponendo ora di un nucleo almeno dell'intero divano, non possiamo che ribadire quanto scrivemmo nel nostro primo studio, che cioè in questi frammenti più schiettamente autobiografici, più che nelle *qaṣīde* „d'arte," sia da cercare la parte migliore dei versi di al-ʿArjī. [1] La sciagura animò qui di un tono inconfondibile di sincerità la convenzione letteraria. Per il resto, lo scoperto divano non apporta alcuna pagina nuova nella storia della poesia araba (come è del resto quasi costante regola in tali nuove „scoperte"), e solo aumenta ulteriormente le variazioni di un fisso patrimonio di immagini, temi, procedimenti stilistici che sono *res nullius* per tutta quella più antica età. [2] Caratteristica del nostro Umayyade è se mai una pesantezza e macchinosità stilistica, a differenza anche qui della fluidità di ʿUmar, che denota in lui un certo sforzo e stento espressivo. [3] Frequentissimo, quasi in ogni *qaṣīda*, è il fenomeno del *taḍmīn*, l'*enjambement* tra un verso e l'altro, che anche ʿUmar certo usa, ma non in così larga misura come nel Nostro. [4] Caratteristico l'uso ed abuso di incisi, che

[1] *Un poeta minore omayyade* ecc., 370.

[2] Essi sono stati esaurientemente analizzati da R. Blachère, "Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas", *Annales de l'Institut d'études orientales d'Alger*, V (1939-41), 82-128; al-ʿArjī vi è poco utilizzato, in qualche citazione dal n. 1 attraverso l'*Aghānī*.

[3] Vedi esempi caratteristici in n. 15, v. 6 (*yarā 'l-mauta ghunman rāḥatan wa 'lladhī bihi/ ʿalaihi ʿanā'un fahwa bi 'l-mauti ṭāmiʿu*), n. 16, v. 20 (*fa-lammā an ra'at/ lam tashukka fīhi liwāhā*), e v. 25 (*wa bi-ḥasbi 'l-fatāti qurban mina 'l-majdi Quṣaiyun in yaʿdilū maulāhā*), 35, 10 (*fa-zaltu ubakkī wa-qad asʿadā/ʿalā dhāka fīhi bihi mā 'staṭāʿā*). Anche gli Editori nella introduzione (p. 24), notano questo *iltiwā'* del poeta.

[4] Si veda, per citare solo pochi esempi a caso, n. 2, versi 3-4 e 13-14; 3, versi

interrompono, non sempre vantaggiosamente, il corso della frase; [1] non caratteristico di lui solo infine, ma significativo nel senso arcaizzante che abbiamo già rilevato, l'uso del *gharīb* che raccosta al-ʿArjī, anzichè ai più leggeri e spontanei poeti d'amore come ʿUmar stesso, Walīd b. Yazīd, al-Aḥwaṣ, alla vecchia scuola dei *qudamā'* del deserto e dei loro epigoni per questa parte, come la triade Akhṭal, Jarīr, Farazdaq, e Dhū 'l-Rumma.

Le considerazioni e i raffronti finora svolti dovrebbero servire, almeno fino a un certo punto, a chiarire il problema delle attribuzioni in comune tra al-ʿArjī e altri poeti coevi, in particolare il caposcuola ʿUmar. Diciotto poesie del Divano si ritrovano in tutto o in parte nel divano di ʿUmar b. Abī Rabīʿa, [2] una (n. 18) è attribuita anche ad al-Aḥwaṣ, una (n. 53) ad ʿAbd Allāh b. Jaḥsh, il fr. 72 a Jaʿfar b. al-Zubair, il 75 a Walīd b. Yazīd. Gli editori propendono a mantenere per tutte la paternità di al-ʿArjī, per spiegabile affetto al loro autore, e (nei riguardi di ʿUmar) con l'argomento non senza peso che è più facile l'attribuzione di versi d'un poeta meno noto al più famoso che non vice versa. A noi sembra che un criterio di probabilità in questo così incerto e delicato campo possa essere proprio quello della lingua e dello stile, del tono o timbro generale della singola *qaṣīda* o *qiṭʿa* quale ci è parso di notare alquanto diverso tra i due poeti. Perciò inclineremmo a mantener senz'altro ad al-ʿArjī *qaṣīde* come il n. 3 con la descrizione della notte e del destriero, tipica dell'antico stile, il n. 13 per Jabra (che del resto la tradizione lega strettamente col Nostro), il 39, 40, 67; mentre in altri componimenti più brevi fra quelli di duplice attribuzione ci pare di risentire il timbro leggero e scherzoso di ʿUmar: in particolare nel gruppo 17, 20, 23, 24, 26, 28, 30, ove è supponibile, anche per la stretta contiguità di numero, che tutto un blocco di poesie omariane sia stato intruso nel divano del suo successore. Queste, s'intende, restano impressioni soggettive, che non possono mai aspirare a una sicurezza, se decisive testimonianze esterne non intervengano a convalidarle. Ma abbiamo voluto avanzarle per quel che valgono, a sottolineare quella fondamentale distinzione di forma, che si risolve in una diversa intensità e schiettezza poetica, fra il principe dei poeti amorosi del Hijaz, e questo suo non indegno

---

8-9 e 14-16; 4, versi 2-3; 6, versi 31-33; 10, versi 6-7, 9-10; 11, versi 6-7; 12, versi 1-4 e così via.

[1] Un esempio, combinato con l'*iltiwā'*, nel verso ora citato di n. 16, 25.

[2] Sono i nn. 3 (7 versi), 13 (3 versi), 17, 20, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 40 (7 versi), 44, 49, 52, 56, 58, 67 (5 versi).

ma più modesto epigono. Al-ʿArjī insomma resta una ricca, dotata e brillante figura della pleiade erotica hijazena, ma sempre secondaria rispetto al geniale caposcuola.

FRANCESCO GABRIELI
Università di Roma

QEULQUES RÉFLEXIONS SUR LA PLACE DU *'ILM AL-KALĀM* DANS LES „SCIENCES RELIGIEUSES" MUSULMANES

PAR

LOUIS GARDET

La coutume s'est établie en orientalisme d'appeler „théologie" cette science religieuse de l'Islam qu'est le *'ilm al-kalām* ou *'ilm al-tauḥīd*. On en comprend aisément la raison. Si l'on veut suivre les querelles des différentes tendances ou écoles au sujet des „croyances religieuses" (*'aqā'id*), ce sont bien les manuels de *kalām* qu'il faut ouvrir. Les premières écoles constituées, mu'tazilites de Baṣra ou de Bagdad, centrèrent leurs prises de position autour des fameuses „cinq thèses", Unicité de Dieu, Justice divine, „les Noms et les Statuts" (sort du croyant, du pécheur, de l'impie), „État intermédiaire" entre la foi et l'infidélité, Devoir „de commander le bien et d'interdire le mal". [1] Si les traités ash'arites et māturīdites modifièrent l'ordre des questions et insistèrent sur des points nouveaux, ils n'en furent pas moins, dans leur problématique, tributaires de ces mu'tazilites qu'ils combattaient. Les manuels les plus élaborés, ceux des ash'arites ou māturīdites désignés par Ibn Khaldūn comme „modernes", [2] s'en tiendront à un plan *ne varietur*: 1) l'existence de Dieu et Ses attributs; 2) les actes du Très Haut (problème de la liberté humaine face à la toute-puissance divine); 3) la prophétie; 4) la promesse et la menace (les fins dernières); 5) les noms et les statuts (traité de la foi); 6) l'*imāma* et la „commanderie du bien". Cet ensemble recouvre ce que nous pourrions appeler les six grandes „questions théologiques" de la foi musulmane.

Une réalité historique s'impose cependant: le *kalām* est loin d'avoir reçu dans l'élaboration de la pensée musulmane la place de premier choix qui revient à la théologie en chrétienté. Sans doute ses tenants se plaisent-ils à le magnifier; [3] de larges zones du monde musulman — surtout dans les milieux shāfi'ites et ḥanafites, plus tard mālikites —

---

[1] Cf. entre autres l'article "al-Mu'tazila" de H. S. Nyberg dans *EI.*

[2] *Muqaddima*, (Le Caire, al-Bahīya, s.d.), 326-327.

[3] Voir Ījī, commenté par Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, I, (Le Caire, 1325/1907), 44-61.

l'accueillent sans réserve; il est inscrit comme matière obligatoire au programme des grandes mosquées-universités. Mais il eut de tout temps des détracteurs acharnés: non seulement les *falāsifa*, si volontiers taxés d'hétérodoxie eux-mêmes, mais des croyants attachés d'abord à l'intériorisation de leur foi. Si bien que nous verrons maint penseur musulman ne l'aborder qu'avec méfiance, et tendre à en restreindre l'étude. Faut-il ajouter que, de nos jours, la volonté de renouveau affirmée par les diverses tendances réformistes, *salafīya* et autres, ne s'est guère accompagnée d'un effort de reprise et de rajeunissement du *kalām* comme tel?

Par ailleurs, si nous examinons de près le contenu des traités, il faut reconnaître que l'utilisation des arguments rationnels s'y alourdit sans cesse d'une dialectique très poussée, porteuse souvent d'analyses fort valables, mais défensive avant tout, nourrie d'arguments *ad hominem*, et qu'éclaire assez rarement une tentative de pénétration des *ʿaqāʾid* elles-mêmes. C'est pourquoi nous avions proposé naguère, à titre d'équivalence approchée, de définir le *kalām* non tant comme une „théologie" que comme une „apologie défensive". [1] Mais dans cette perspective même, reste la déception que le *kalām*-apologie n'ait point renouvelé sa problématique au cours des siècles. Les derniers traités qui témoignent d'une réflexion personnelle datent des quatorzième ou quinzième siècles, et les manuels postérieurs reprendront inlassablement les mêmes débats et les mêmes arguments. La seule tentative contemporaine de renouveau, la *Risālat al-tauḥīd* de Muḥammad ʿAbduh, laisse bien des questions irrésolues, et ne semble point avoir suscité jusqu'ici de continuateurs marquants. [2]

On peut souhaiter que ce bilan pessimiste soit demain contredit par les faits. Mais à quelles conditions? Je voudrais présenter en ces pages quelques remarques sur une question préalable et à laquelle il nous faut d'abord répondre: pourquoi le *kalām* a-t-il eu en Islam cette position quelque peu ambiguë? — le rôle qui fut sien d'apologie défensive est-il vraiment coextensif à ce que l'on peut appeler la théologie musulmane? — et sinon, en quel sens cette dernière expression se peut-elle entendre?

---

[1] Cf. Gardet et Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane* (Paris, 1948), 313 et *passim*.

[2] L'objet du *kalām*, dit ʿAbduh, est "la fixation des croyances religieuses et l'explication des prophéties", dans le but "de travailler à conserver et consolider la religion" (*Risālat al-Tauḥīd* [Le Caire, 1353 H.] 5; trad. fr. de Michel et M. ʿAbd al-Rāziq [Paris, 1925], 5). Il précise par ailleurs qu'après les quatorzième/quinzième siècles, "cette science cessa de progresser" (*ibid.*, 21/17).

L'histoire même des „sciences religieuses" (*'ulūm al-dīn*) de l'Islam mettrait en lumière la position difficile et controversée du *kalām*.

On l'a souvent noté, les premières réflexions sur les données de foi se sont exercées à propos des problèmes politiques de la Communauté musulmane naissante. Je préciserai un peu: et plutôt que de „problèmes politiques", je préférerais parler des conditions mêmes d'existence de la Communauté, en tant que rattachées au code de vie coranique où s'unissent croyances, prescriptions cultuelles, règles de l'agir humain et relations sociales. [1] Ce sont les querelles autour du califat et de ses conditions de légitimité qui furent à l'origine des „noms et statuts" et du problème de l'acte humain face à la toute-puissance divine. Nous retrouverions ici les positions prises par les premiers murji'ites, qadarites, jabarites. Par la suite, l'invasion de la philosophie grecque amena les mu'tazilites à se dresser contre tout anthropomorphisme et à „défendre" l'Unicité et la Justice de Dieu. Les mu'tazilites „hommes de religion", [2] entendirent, en première visée, protéger les esprits déçus par l'ancien littéralisme et tentés par les „sciences étrangères". S'ils firent de la raison (*'aql*) le critère de la Loi (*mīzān al-shar'*), ce fut d'abord pour répondre aux *zanādiqa* („libre-penseurs") par leurs propres armes. A partir du quatrième siècle H., l'école ash'arite s'opposa violemment aux mu'tazilites, et affirma, au service de l'Unicité divine, l'absolue suprématie de la Loi. Mais elle se situa, elle aussi, sur le plan de ses adversaires, et utilisa comme eux l'attirail des arguments dialectiques.

Sans vouloir suivre les étapes historiques et du *kalām* et des autres „sciences religieuses", je crois bon de rappeler rapidement ici quelques points de repère. Les principaux détracteurs du *kalām* se répartissent selon les deux lignes adverses des *falāsifa* et des „pieux Anciens". L'opposition des premiers est de beaucoup la plus connue, elle ne fut peut-être pas, dans l'histoire de la pensée musulmane, la plus décisive. Elle ne fut à vrai dire que la réplique (tardive) de l'attaque de l'Islam officiel contre la *falsafa* elle-même.

Les premiers „philosophes" en effet s'accommodaient du *kalām*. On a pu dire qu'Abū Yūsuf al-Kindī était à la fois *failasūf* et mu'tazilite, encore que cette affirmation, à mon sens, demanderait à être nuancée. [3] *L'Iḥṣā' al-'ulūm* de Fārābī fait au *kalām* sa place, en étroite

---

[1] C'est la célèbre distinction entre *'aqā'id*, *'ibādāt*, *akhlāq*, *mu'āmalāt*, mise en lumière aussi bien par Ghazzālī que par Ibn Taimīya.

[2] Cf. Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā 'l-Islām* (Le Caire), 204.

[3] Cf. Abū Rīda, Introduction aux *Rasā' il al-Kindī*, I (Le Caire, 1369/1950);

connexion avec le *fiqh*, et il semblerait que, pour Fārābī, ce soit du *kalām* que le *fiqh* reçoive ses fondements. [1] J'y reviendrai. Par contre, la classification des sciences des *Ikhwān al-Ṣafāʾ* (et donc certains courants ismāʿīliens qui l'inspirent) ignora le *kalām*. Est-ce pour cela qu'Ibn Sīnā, à notre connaissance, n'en parla point? Il reste que les principales questions du *kalām*, Dieu et son pouvoir créateur, la prophétie, les fins dernières, sont traitées par lui, mais selon une tout autre problématique et qui se veut exhaustive.

C'est au siècle suivant que survint l'attaque massive des *mutakallimūn* contre la *falsafa*, et la première phase de la très célèbre „querelle des *Tahāfut*". La critique de Shahrastānī, surnommé le „tombeur des *falāsifa*", marqua certainement la pensée sunnite postérieure. Ce n'est pas le lieu de revenir sur le clair résumé des *Maqāṣid al-falāsifa* de Ghazzālī, et sur les discussions et condamnations de son *Tahāfut*. Mais il convient de souligner ici que ce n'est pas (ou si peu) au nom du *ʿilm al-kalām* que Ghazzālī mena son attaque, mais plus largement et plus directement au nom des vérités de foi et de leur valeur spirituelle. Elève qu'il fut de Juwainī, il nous a laissé un excellent petit manuel de *kalām*, l'*Iqtiṣād*. Or, voici qu'en l'introduction de ce manuel, il se plaît à souligner le rôle purement „médicinal" de la discipline dont il va traiter: la seule utilité du *kalām* est de guérir les douteurs de leurs doutes et de réfuter les négations des négateurs. [2] L'*Iḥyāʾ* présentera le *kalām* comme „obligatoire pour la communauté" — mais non pour chaque musulman. [3] Car son étude risquerait de devenir nocive à une âme simple solidement ancrée en sa foi.

Si bien que je ne crois nullement illusoire de parler, de ce point de vue, d'une influence sans doute directe de Ghazzālī sur son futur adversaire Ibn Rushd. On sait avec quelle vigueur ce dernier se plaît à dénoncer les jeux dialectiques des *mutakallimūn*, et surtout leur propension à les communiquer à tous, sans discernement. Les „hommes du vulgaire" (*ʿawāmm*) dont la foi est simple et solide, les „hommes de science profonde" (entendons les falāsifa) qui s'élèvent aux vérités intelligibles, sont des esprits sains. Les tenants du *kalām*

Richard Walzer, *New Studies on al-Kindī, Greek into Arabic* (Oxford, 1962,) voir, par exemple, p. 195; et notre étude sur "Le problème de la ʾphilosophie musulmane'" dans *Mélanges Etienne Gilson* (Toronto et Paris, 1959), 269-270.

[1] *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, éd. Palencia, 56-57.

[2] *Al-Iqtiṣād fī ʾl-ʿitiqād*, (Le Caire, s.d.), 7-8 (ou éd. Çubukçu et Atay [Ankara, 1962], 11-15).

[3] Voir la classification des sciences prise d'un point de vue juridique dans *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, I, chap. 3.

sont des „esprits malades" qui, par leur méthode et leurs discussions, ont „mis en pièce la Loi religieuse et divisé les gens complètement". [1]

Une telle opposition, ignorée des *falāsifa* orientaux, n'apparut donc que fort tardivement, comme une réaction d'auto-défense. Elle fut loin de triompher. Peut-être même n'eut-elle quelque portée que dans la mesure où elle s'apparentait à l'évidente méfiance que le „spirituel" Ghazzālī avait nourri à l'égard du *kalām*.

En fait, la première attaque, et la plus efficace, était venue de la lignée des „pieux Anciens", éminemment représentée par les grands docteurs du ḥanbalisme. C'est au nom de la valeur absolue accordée à la Parole divine que les ḥanbalites récusèrent comme une quasi impiété l'usage de la dialectique et de ses arguments rationnels dans les choses de la foi. Sous Mutawakkil, ce sont eux qui triomphèrent des mu'tazilites — seule tendance de *'ilm al-kalām* alors existante. En vain la réforme d'Abū 'l-Ḥasan al-Ash'arī voulut-elle se réclamer d'Ibn Ḥanbal. Ḥanbalites et ash'arites s'opposèrent, parfois avec une violence telle que l'opposition prit figure de sédition (*fitna*), et la stèle d'Ash'arī, peu de temps après sa mort, fut renversée au cimetière de Baghdad. Au onzième siècle, le mystique ḥanbalite Anṣārī entreprit et réussit, dans son *Dhamm al-kalām*, l'une des plus virulentes réfutations que nous ayons de cette „science religieuse". Si l'on songe à l'influence du ḥanbalisme rigide sur le wahhābisme sa'ūdien, et à la ferveur des réformistes contemporains (*salafīya*) à l'égard d'Ibn Taimīya et de son disciple Ibn Qaiyim, on peut mesurer combien active fut et reste, en certains secteurs de la pensée musulmane, cette attitude des „pieux Anciens".

Ajoutons que l'andalou Ibn Ḥazm (cinquième s.H./onzième s.) récusa, lui aussi, le principe même de la „science du *kalām*". Il était ẓāhirite, et le ẓāhirisme ne fut point définitivement agréé parmi les écoles de *fiqh*. C'est sa stricte fidélité à la lettre, ou plutôt son nominalisme sémantique attaché aux règles du langage „révélé", qui conduisit Ibn Ḥazm à se refuser aux méandres dialectiques. Mais ce faisant, et dans ses réfutations mêmes, il déboucha maintes fois sur des analyses plus poussées, voire plus judicieuses que celles de ses adversaires, plus aptes à faire progresser certains problèmes. [2]

---

[1] Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, éd. et trad. fr. de L. Gauthier (Alger, 1942), p. 29. Cf. "Kashf 'an manāhij..." ap. *Falsafat Ibn Rushd* (Le Caire, 1325 H.), 68.

[2] Ainsi ses analyses sur la notion d'*istiṭā'a* ("capacité") à propos de l'agir humain, *al-Fiṣal fī 'l-milal*, (Le Caire, 1347 H.), III, 21-26 et 31.

Le ẓāhirite Ibn Ḥazm au onzième siècle, ou le ḥanbalite Ibn Taimīya au quatorzième, sont des adversaires du *kalām*. Mais il n'y a pas de doute que dans les oeuvres de l'un ou de l'autre apparaissent sur Dieu, sur l'agir humain, sur la prophétie, des avancées que l'on peut dire à bon droit d'ordre théologique. [1]

Précisons une question de vocabulaire.

Comment entendre, en climat musulman, le terme de „théologie"? Le mot lui-même n'a pas d'équivalent exact. Le titre de la pseudo-*Théologie d'Aristote* a été transcrit et non traduit, *Uthūlūjiya Arisṭūṭālīs*. La meilleure traduction en mot-à-mot serait sans doute *ilāhīyāt*, „les choses de Dieu". C'est un terme technique bien connu. Il désigne d'abord le sommet métaphysique de la *falsafa* „théologie naturelle". Le *kalām* reprendra *ilāhīyāt* à son compte, pour désigner, selon l'étymologie, le seul traité sur „l'Existence de Dieu et Ses attributs" (*wujūd Allāh wa-ṣifātuhu*), auquel est joint parfois le traité des „Actes du Très Haut".

En climat chrétien, l'une des meilleures — et des plus simples — définitions de la „théologie" comme science et sagesse constituée, est certainement la phrase de saint Augustin qui l'identifie à „l'intelligence de la foi" (*intellectus fidei*). Il s'agit là de ce que la terminologie postérieure appellera la „théologie surnaturelle", car sa lumière objective est celle de Dieu révélant et Se révélant; dans le cœur du théologien, lui répondra une raison tout illuminée par la foi. La partie suprême de la philosophie qui traite de l'existence de Dieu connu par sa création sera bien „théologie" aussi, mais „naturelle" (ou „théodicée", selon un terme qu'accrédita Leibniz). Dès lors, la théologie „intelligence de la foi" traitera directement de Dieu en son Mystère révélé sans doute, mais aussi de toute l'économie divine du salut, et en conséquence de l'agir humain orienté à la fin dernière voulue par Dieu („théologie morale"). Telle est bien la notion à laquelle continue de se référer comme spontanément la pensée chrétienne; et notion qui reste présente, explicitement ou implicitement, en tout climat issu de chrétienté, même s'il est présentement déchristianisé.

Or — les repères historiques que nous avons rappelés le montrent

---

[1] Outre le texte (caractéristique) mentionné dans la note précédente, bien d'autres exemples pourraient être tirés du *Fiṣal*. Pour Ibn Taimīya, voir résumé et références ap. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī -D-Dīn Aḥmad B. Taimīya*, (Le Caire: IFAO 1939), *passim*, et spécialement pp. 153-203.

— il apparaît que telle n'est pas, ni en compréhension, ni en extension, la perspective exacte du *kalām*. En compréhension: si nous examinons le contenu des manuels musulmans, nous les voyons soucieux d'une „défense" plus que d'une „intelligence" de la foi. En chrétienté, cette „défense de la foi" (apologétique) est comme le préambule critique de la théologie. En Islam, et de l'aveu des auteurs eux-mêmes, elle devient l'objet propre du *kalām*. [1] Il n'est pas surprenant qu'ils se soient heurtés aux difficultés inhérentes à toute apologétique — dès lors qu'une plus large „théologie" ne la vient pas orienter et sans cesse purifier: méandres sans fin des discussions, usage souvent abusif des arguments *ad hominem*, enlisement en des débats d'opinion qui eurent une heure d'actualité, mais ne gardent plus guère d'intérêt que rétrospectif. Je songe par exemple à ces réfutations sans fin de sectes et sous-sectes mu'tazilites, depuis longtemps éteintes, et que continuèrent à pourfendre certains manuels de l'âge dit „moderne". Et c'est bien sur le même plan défensif que s'articula le renouveau tenté par Muḥammad 'Abduh, tenant spécialement compte de la démarche à la fois rationnelle et historique de la pensée contemporaine. Il est remarquable que cet effort de renouvellement apologétique ne s'accompagna point d'un effort correspondant d'„intelligence de la foi": dans la *Risālat al-tauḥīd*, la prophétie par exemple n'est que peu traitée pour elle-même, en sa nature propre, elle est avant tout envisagée en fonction du progrès que lui doit l'organisation des cités temporelles; [2] quant à l'aporie de la liberté humaine et de la Toute-Puissance divine, 'Abduh se borne à en affirmer l'existence, et se refuse à toute recherche d'élucidation. [3] La fonction illuminative, qui est première en théologie chrétienne, l'effort de l'intelligence illuminée par la foi pour entrer dans le mystère comme mystère et saisir les connexions intelligibles du donné révélé, n'apparaît en *kalām* que par éclair. Elle n'est pas voulue pour elle-même. Le *kalām* s'adresse à l'adversaire, ou au croyant habité par le doute, pour le convaincre du bien fondé rationnel et scripturaire de la foi musulmane.

---

[1] "Le *kalām* est la science à qui il appartient d'établir solidement les croyances religieuses en apportant des preuves et d'écarter les doutes" (Īǰī-Jurǰānī, *op. cit.*, 34-35). Cf. la définition de Muḥammad 'Abduh citée ci-dessus, note 5.

[2] Voir, par exemple, *Risālat al-tauḥīd*, 110 ss. (trad. fr., 78 ss.).

[3] "Quant à chercher au delà, à vouloir concilier l'Omniscience de Dieu et sa Volonté, qui sont prouvées, avec la libre activité de l'homme, que nous montre l'évidence, c'est chercher à pénétrer les secrets du décret divin; et il nous est interdit de nous plonger dans cet abîme et de nous occuper de ce que la raison est presque incapable d'atteindre" (*ibid.*, 61; trad. fr., 43).

Les domaines du *kalām* et de la théologie chrétienne ne se recouvrent pas non plus en extension. En effet, ce n'est que par une équivalence un peu hâtive, à titre de première approche, que la problématique du *kalām* peut sembler analogue en climat musulman à celle de la théologie en climat chrétien. Je ne songe pas seulement ici à la différence des donnés de foi, mais au fait que le témoignage de la foi musulmane, adhérant à toute proposition coranique, rencontre, par là même, ce „code de vie terrestre" impéré à la „Communauté la meilleure qui ait surgi parmi les hommes". [1]

En Islam sans doute, Dieu est mystère, et ne révèle pas Son mystère. Vouloir présenter, comme le tenta Asin Palacios, une sorte d'équivalence entre le *De Incarnatione* et le traité de la *nubūwa* (prophétie), ou entre le *De Summo Pontifice* et le traité de l'*imāma*, ne peut qu'être nominal. Par contre, l'imbrication est étroite entre les conditions de vie du croyant dans la Communauté musulmane ou Communauté du Prophète (*al-jamā'a al-islāmīya*, *ummat al-nabī*) et l'adhésion de foi (*taṣdīq*) aux „croyances nécessaires". Il n'y a pas en *kalām* une réelle équivalence de la „théologie morale"; c'est qu'en fait les règles de l'agir humain impérées par Dieu en vue de la fin dernière recouvrent ici un domaine à la fois moral, social et juridique qui, pour une large part, appartient à une autre discipline, essentiellement les *uṣūl al-fiqh*. Ces derniers à leur tour requièrent, pour leur compte personnel, l'élaboration du donné scripturaire ou traditionnel sur le plan des croyances et surtout des actes cultuels, non moins que sur le plan moral ou social. Les règles de la vie cultuelle de l'Islam relèvent des „sources du droit" (et des „branches") non seulement dans leur application, mais dans leur rapport même à la foi.

Dès lors, s'il nous faut bien traduire, pour la facilité du langage, *fiqh* par droit musulman, comme nous traduisons en bref *kalām* par théologie, il est clair que la science du *fiqh* déborde très largement le „droit canon" de chrétienté. Un large domaine de la „théologie" comme telle relèverait en Islam des *uṣūl al-fiqh*, étant bien entendu que l'axiomatique d'une „intelligence de la foi" n'y sera pas ce qu'elle est en chrétienté, du fait même de la notion de foi, du contenu de la foi et de la nature de l'acte de foi en l'un et l'autre climat religieux. [2]

L'analyse de ce que furent au cours des âges les rapports entre les

[1] *Coran*, III, 110 (et textes parallèles).

[2] Cf. notre étude '*Les Noms et les Status*', *le problème de la foi et des œuvres en Islam* ap. *Studia Islamica* (Paris, 1956).

deux disciplines du *fiqh* et du *kalām* éclairerait ces remarques. En fait, c'est le *'ilm al-fiqh* dont l'importance est première en Islam. A. W. Wensinck déjà l'avait affirmé. Sir Hamilton A. R. Gibb dans sa *Structure of Religious Thought* y insiste avec pertinence. [1] Tout le paragraphe sur *Law and Theology* serait à méditer, et illustrerait singulièrement le propos de nos présentes remarques. Je me bornerai à ajouter qu'il serait souhaitable, pour éviter toute confusion, que le terme „théologie" cessât d'être considéré en orientalisme comme la traduction adéquate de *'ilm al-kalām*, et que l'on n'oubliât jamais que la Loi musulmane est directement prégnante de valeurs religieuses. La Communauté musulmane en effet est centrée sur le texte coranique comme Loi révélée (*shar'*). En *kalām* même (et en *falsafa*), ce n'est pas le problème de la raison et de la foi qui est posé; ce qui est en jeu, et la distinction est d'importance, c'est le rôle de la raison (*'aql*) par rapport à la Loi (*shar'*). Le vocabulaire contemporain lui-même est resté fidèle à cette perspective: dans les Universités modernes des pays musulmans, la *kullīyat al-sharī'a*, où le *fiqh* tient certes une place prépondérante, doit s'entendre comme „Faculté des sciences religieuses".

En conséquence, ce serait ne rien comprendre à la pensée „théologique" de l'Islam que de ne point se ravitailler dans les *uṣūl al-fiqh*. Ou plutôt: les exposés qui mériteraient le mieux le nom de théologie seraient encore ceux appelés *uṣūl al-dīn*, où plus d'une fois *uṣūl al-fiqh* et *kalām* se trouvent confluer.

Sans doute, dans son *Catalogue des Sciences*, Fārābī avait-il remis l'étude des principes au *kalām*, l'étude et l'utilisation des conséquences au *fiqh*: „le *mutakallim* fait triompher les principes que le *faqīh* emploie comme fondements". [2] Mais cette vue ne restait-elle pas quelque peu partielle, trop soucieuse d'articuler l'une par rapport à l'autre les deux disciplines? Il ne serait pas très difficile de renverser le lien principes-conséquences, de souligner que la fonction du *kalām* est de défendre les principes établis par les *uṣūl al-fiqh*, que le *kalām* donc se subalterne en quelque sorte à ces derniers.

Il nous faut rappeler ici que les tenants et les détracteurs du *kalām* se répartissent précisément selon ces familles d'esprits que sont devenues les grandes écoles juridiques. Et cette remarque déborde les cadres du sunnisme. C'est en certains milieux hétérodoxes, aussi bien

[1] Cf. H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, 1962), chap. 11, § 3, 196-207.

[2] *Iḥṣā' al-'ulūm*, *loc. cit.*

du shī'isme que du khārijisme, que les mu'tazilites, condamnés à Bagdad, continuèrent d'exercer leur influence. En sunnisme, les tendances ash'arites eurent l'audience préférentielle du shāfi'isme; plus tardivement, et après un temps d'opposition, elles eurent droit de cité dans le mālikisme maghribin. Quant au ḥanifisme, l'école dite „māturīdite" lui fut à ses origines si étroitement liée qu'il serait certainement plus juste de paler d'un *kalām* „ḥanafite-māturīdite". Ses grands textes de base sont les „professions de foi" ḥanafites, si bien étudiées par Wensinck: [1] et plus directement, semble-t-il, que les œuvres (mal connues au demeurant) de Māturīdī de Samarqand. Le courant ḥanbalite enfin et l'éphémère ẓāhirisme se présentent bien comme deux écoles de *fiqh*; et c'est en tant que telles qu'elles se refusèrent à admettre la légitimité même du *'ilm al-kalām*.

En bref: quand il y a opposition (ḥanbalisme, ẓāhirisme), c'est que les *uṣūl al-fiqh*, appuyés sur le genre si populaire de la „profession de foi" (*al-'aqīda*), prennent en charge pour leur propre compte les problèmes traités en *kalām*, n'écartant que la méthode dialectique de discussions avec l'adversaire; et quand il y a entente (ḥanafisme, shāfi'isme, partiellement mālikisme), la science du *kalām* devient comme le prolongement et la mise en œuvre auto-défensive de certaines recherches inaugurées par les „sources du droit".

Tout dépend alors de la force de réflexion personnelle des auteurs étudiés. L'intérêt des grands ḥanbalites, c'est d'une part leur recherche d'intériorisation, d'autre part l'impact de cette recherche sur la piété populaire. De ce point de vue, les études du professeur Henri Laoust sur Ibn Baṭṭa et Ibn Taimīya, celles entreprises par le professeur George Makdisi sur Ibn 'Aqīl ne sont point seulement des études de droit ou de jurisprudence au sens occidental; et je ne crois pas que l'on puisse réfléchir avec fruit sur les valeurs de foi de la pensée musulmane sans recourir aux textes ainsi analysés. Les œuvres d'un Ibn Taimīya, par exemple, drainent certainement bien plus de „théologie" que tant de manuels tardifs de *mutakallimūn*, tels Sanūsī, Bājūrī et bien d'autres.

Mais il ne faudrait pas conclure de ces quelques réflexions que l'étude des principaux ouvrages du *'ilm al-kalām* soit sans intérêt et sans utilité. Elle est indispensable au contraire pour qui veut pénétrer la mentalité religieuse des peuples d'Islam. Le développement histo-

[1] Dans *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932).

rique de la pensée musulmane ne saurait être suivi sans recourir aux textes mu'tazilites qui nous restent, ainsi qu'aux œuvres d'Ash'arī et de Baqillānī, par exemple. Chez Juwainī, et surtout chez Shahrastānī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (le *Muḥaṣṣal*), Jurjānī, Taftāzānī . . . nous saisissons la part d'influence que put exercer la *falsafa* sur ses opposants; et parfois — particulièrement s'il s'agit de Rāzī — surgit un effort direct d'élucidation, que l'on pourrait appeler „théologique" en un sens plénier.

Il convient seulement de situer le *kalām* à son plan: affirmation et *défense* des croyances de foi, et de savoir le compléter par d'autres disciplines et d'autres courants, et par ceux-là mêmes à l'occasion qui lui furent le plus opposés. Si nous cessons de confronter sans cesse le *kalām* à la „théologie" selon le sens que ce terme revêtit en chrétienté, c'est alors que nous devient compréhensible le rôle, limité mais réel, qu'il joua dans le développement de la pensée musulmane.

Qu'une certaine désaffection se soit faite jour à son égard à l'époque contemporaine, cela n'est pas douteux. Deux raisons, semble-t-il, peuvent l'expliquer. Le musulman qui voudrait approfondir les motifs de sa foi et son contenu, et donc ce qui le fait être d'un même mouvement intérieur *mu'min* et membre de l'*ummat al-nabī*, ne pourrait qu'être déçu par les ouvrages de *kalām*. Car il demanderait alors à ce dernier plus qu'il n'est habilité à lui donner. Et même s'il s'adressait au *kalām* sur son plan limité d'apologie défensive, déçu encore serait-il en constatant le non-renouvellement de la problématique, sa non-adaptation aux problèmes de l'heure.

Ce n'est pas à nous qu'il appartient de dire si le *kalām* saura se réadapter, et surtout se situer dans un ensemble plus vaste d'*uṣūl al-dīn*, où les „sources du droit" auraient largement leur part. A la pensée musulmane seule revient de déterminer les conditions de réveil de telle de ses sciences religieuses. Tout ce que l'on peut dire ici c'est que la vitalité d'une „apologie défensive" dépend certes de sa capacité à se renouveler sans cesse; mais est en dépendance ultime d'une „théologie" au sens large, prenant à son compte le donné de foi selon toute son extension: et que le domaine ainsi recouvert ne saurait être identique en Islam et en chrétienté.

En résumé: la „science du *kalām*", telle qu'elle fut élaborée au cours des siècles, est donc un objet d'étude éminemment valable; sans elle, un large secteur de la pensée religieuse musulmane nous échapperait. Il reste que nous devons éviter d'identifier *kalām* et théologie, au sens que ce mot à pris en chrétienté et dans le vocabulaire occidental.

D'une part en effet, ce n'est pas la structure de tout le donné de foi musulman que nous livrera le *kalām*; et d'autre part, le contenu des croyances religieuses qu'il étudie est saisi avant tout dans une perspective de justification ou de défense. Or ce donné de foi et son contenu même s'enracinent en maintes notions et attitudes intellectuelles qui relèvent des *uṣūl al-fiqh*. Et bien des fois, certains détracteurs du *kalām* nous seront, de ce point de vue, des guides plus autorisés que tel ou tel *mutakallim*.

LOUIS GARDET
Collège de Philosophie et de Théologie, Toulouse

THE TRIBULATIONS OF AN OVERSEER OF THE SULTAN'S SHIPS:

A Letter from the Cairo Geniza (Written in Alexandria in 1131)

BY

S. D. GOITEIN

An overseer of the Sultan's ships was an official in charge of the passengers and the goods carried by them, and, in addition to his substantial duties, also served as a spy on the merchants and their consignments. His superior was not the captain of the ship in which he travelled or any other naval authority, but the qadi, or chief Muslim judge of Alexandria.

In the present letter, such an overseer describes his manifold misfortunes, which were partly connected with his profession, but mostly caused by the profligacy of an unworthy son. When the rapacity of an oppressive minister of finance played havoc among persons of some prominence, our overseer, like many other government officials, was forced to hide and to flee from the country. For a year or more, he suffered terrible privation in the deserts of Libya and Egypt. Meanwhile, his profligate son had sold everything in the house and spent the proceeds on wine and musicians. The overseer managed to be transferred from a ship going to Spain to two others sailing to Tunisia, and, in order to forestall further mischief, took his son along on the journey.

Despite the hardships and misfortunes endured on this trip the boy did not improve. When his grandmother and his father obtained a position for him in the office of the director of finance of the Buḥaira district, he remained at his post for a short time only and returned to Alexandria to enjoy music and European wine. Attempts to remove him to Syria and to Yemen were not successful. Moreover, the old man, as an inspector of the Sultan's ships, was unable to secure commissions for merchandise which would have made his journeys profitable or even possible. For it seems that his salary was pocketed by his superior, the qadi. In his dispair, the overseer turns to an old friend, obviously a high government official, with the request to employ his son, who meanwhile had reached the age of twenty-two.

It is remarkable that a father should write so many hard words

about a son for whom he seeks an appointment. Even more astounding is the remark of the son to his father quoted in the letter: "As long as you are alive, I will be a good-for-nothing; only after you are dead, will I be successful." All in all, our letter is a vivid illustration of the life of middle class government officials (to which group also the boy's grandfather had belonged): while the father, as his many Bible quotations and his whole way of expression shows, was a religious and scholarly person, the son was swamped in the cosmopolitan and pleasure loving society of Alexandria.

Our letter deserves publication and translation in full because of its exceptionally intimate character. In the Mediterranean society of the High Middle Ages, where saving face was one of the foremost principles of personal conduct, letters were, as a rule, very much restrained. To enlarge about one's misfortunes was regarded as bad taste, a rule both practised in the Geniza letters and quoted in them as a maxim. Nothing was more dreaded than becoming the butt of other people's gossip. However, the writer of our letter, in his bottomless grief, not only describes his troubles and failures in an unusually frank way, but even enjoins the addressee to make them subject of his conversation everywhere.

Still, our writer himself felt that he had gone too far. Our letter was never sent off. This is proved by the fact that it bears no address and that it lacks the concluding Hebrew phrases which were de rigueur, especially in a letter interspersed with so many Hebrew words and quotations. Instead, the letter was discarded in the Geniza of Fusṭāt, or Old Cairo, to which fact it owes its preservation.[1]

The time of our letter can be fixed with great certainty because of the references to "The Monk," the notorious finance minister Abū Najāḥ, who, after many misdeeds, was killed in 1129. A special chapter is devoted to him in the *Histoires Coptes*, published by Claude Cahen in the *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, LIX (1960), 141-42, where the other sources for him are listed. Our writer arrived in Alexandria in the spring following Abū Najāḥ's death, travelled to Tunisia in the summer of the year 1130, and wrote the letter in the following summer, that is, 1131. A number of persons mentioned in the letter are known from other Geniza records as having lived at that time.

---

[1] For the Cairo Geniza in general cf. S. D. Goitein, "The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History," *Journal of the American Oriental Society* LXXX (1960), 91-100, where further literature is indicated.

The language of the letter is an excellent example of the living Arabic of the period. The deviations from classical grammar are those common in the non-literary texts of the Geniza, for which now Joshua Blau, *A Grammar of Mediaeval Judaeo-Arabic* (Jerusalem, 1961), may be compared. Usages which may seem strange to readers unacquainted with "middle Arabic" are absolutely commonplace, for example, *naṭḥanuh biyadī*, l. 26, *kunt naʿkhudh*, *verso* l. 26; or *wamaṣāʿib an ʿamilhā*,. l. 32, *khauf an*, l. 33, or *ẓubdiyatain ṣīnī*, l. 39.

Jews normally wrote Arabic with Hebrew characters. For the convenience of the reader the text has been transliterated into Arabic letters, whereby the following rules were observed:

1. The *alif fāṣila*, which is constantly omitted in the original is added throughout, since its absence would be irritating.

2. The Hebrew letters are rendered by the Arabic equivalents intended by the writer. Hebrew *g* stands for Arabic *j* or *gh*
d stands for Arabic *d* or *dh*
t stands for Arabic *t* or *th*
k stands for Arabic *k* or *kh*.

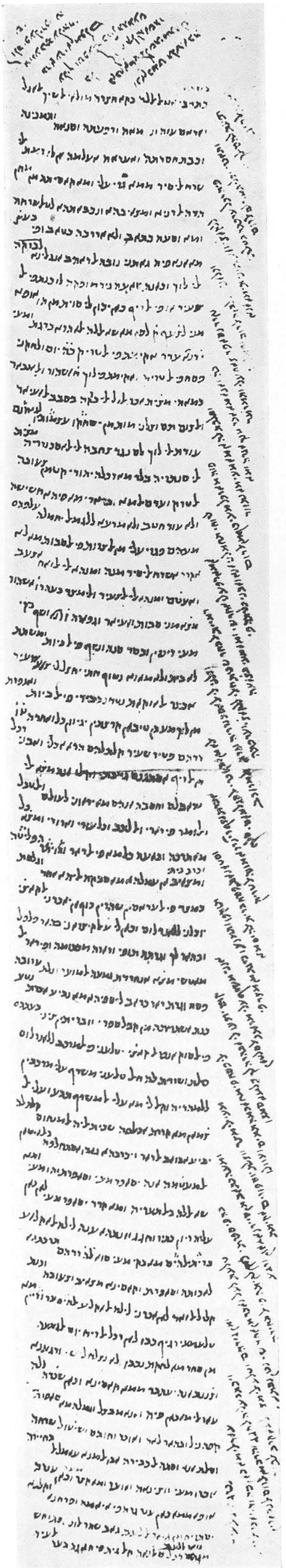
Our writer omits all diacritical points with the exception of *ṣ* and *ṭ* with a dot, denoting *ḍ* and *ẓ* respectively, which, however, he also often fails to supply. The omission of the diacritical points follows a certain orthographic tradition and is not indicative of the writer's pronunciation. He never dots the *hāʾ al-taʾnīth*.

If we are not mistaken, in this letter, unlike many other Geniza records, the absence of diacritical points nowhere leads to ambiguity. However, for a critical appreciation of the text printed here the reader should always keep the orthography of the original in mind.

3. The letters *w* and *y* used in Hebrew as vowel indicators are rendered in Arabic by *ḍamma* and *kasra* respectively, for example, *lwk* is *Lukk*, l. 9, *ʾndlws—Andalus*, l. 35, *mwt* is *mutt*, *verso* l. 41; *ʾqymt* is *aqimt*, which stands for classical *aqamt*, compare l. 12 and *passim*.

4. The duplication of Hebrew *w* and *y* indicates either a) that the letter is to be read as a consonant, not as a vowel, or as marking a diphthong; for example, *bhyyrh* is *Buḥaira*, l. 56; *rmyyt* is *rumiyat*, margin; or b) that the consonant is doubled; for example, *wʿwwlw* is *waʿawwalū*, margin. In Arabic, we provide, instead, an appropriate vowel sign or a *shadda*.

5. Hebrew *w* and *y* designating *hamza* are rendered according to the usual Arabic orthography.



6. *Alif maqṣūra* is rendered by *yā'*, even when written in the original with *alif*.

7. Hebrew numerals are rendered by their Arabic equivalents.

8. Hebrew words and phrases are translated into Arabic. The translations are enclosed by parentheses and the corresponding words in the English translation are italicized. Hebrew names are also parenthesized. The psychology of bilingualism, albeit a fascinating object of research, cannot be touched upon here.

The letter writer of the Geniza times used to leave considerable space at the top and the right side of a page. After having reached the bottom of a page, he would continue on the right margin from the bottom to the top and then on the top from right to left. Only after having given thus a carpet-like appearance to his first page would he continue overleaf.

Our letter is found in the Taylor-Schechter collection of the University Library, Cambridge, England, where it bears the mark TS 24. 78. Thanks are extended herewith to the Librarian.

Text

١ (باسمك الرحمن)

٢ كتابي اطال الله بقا حضرة مولاي الشيخ الاجل

٣ وادام عزه ونعماه ورفعته وسناه وتمكينه

٤ وكبت حسدته واعداه اعلمه ان لو رمت الى

٥ شرح اليسير مما جرى على وما قاسيته من محن

٦ هذه الدنيا ومصائبها ونكباتها لطال شرحه

٧ وما وسعه كتاب ولا ادركه خطاب وفى بعض

٨ ما انا فيه جاتنى نوبه الراهب انجلينا [لبرقه]

٩ الى لكّ وكانت ساعة غير موفقه لو كنت فى ال

١٠ صعيد او فى الريف كان يكون لي سويت من هو اوفى

١١ مني لضعف [ق] لكن ما شاء الله الا هذا خرجت ومعي

١٢ ١٠ دنانير عدد اقمت فى الطريق ٢٥ يوم ولحقنى

١٣ (عيد الفصح) فى الطريق واقمت فى لُك ٨ اشهر والاخبار

١٤ كما هي مضيت اخر (شهر ايلول) الى برقه بسبب الاعياد

١٥ والصوم ثم وصلني موت من يسحقوا (اعظامه فى جهنم)

١٦ عُدت الى لُك لم نجد صحبه الى الاسكندريه مضيت
١٧ الى سنتريه بلد ما دخله يهودي قط من صعوبه
١٨ الطرق وعدم الما وبراري ما فيها حشيشه
١٩ ولا عود حطب ولا مرعى للجمال يحمله [يحملوا ؟] علفهم
٢٠ معهم فجرى على من (المصائب) فى السبوت ما لا
٢١ اقدر اشرح اليسير منه ومنها الى الواح اصعب
٢٢ واعظم ومنها الى الصعيد والى مصر بعهد ٦ اشهر
٢٣ مضى منى سبوت واعياد وغفاره ٧ دنانير ونصف بقى
٢٤ معي دينارين وكسر سنه ونصف فى البيوت ومشتت
٢٥ لا بيت ولا مأوى نطوف حتى يحصل لى صاع شعير
٢٦ اكثر الاوقات نطحنه بيدي فى البيوت وانفذت
٢٧ من لك مع بن طيبان قرصتين يجيؤون كل واحده ١٥
٢٨ درهم فطير شعير قلت لهم هذا اكلي وابنى دخل
٢٩ من الريف استغنم غيبتى وقالوا انه مضى الى
٣٠ طرابلس وحسبه انهم ما يروفى (قط) والطبل
٣١ والزمر فى داري واللعب وكل (ارذال الناس) ومضى كل
٣٢ ما تركه (اي : تركته) وباعه (!) كل ما فى الدار (وهى الفضلة الباقية لى)
٣٢ (١) وخرب بيتى
٣٣ ومصائب ان عملها ما سبقه اليه احد وجلست
٣٤ بمصر فى العداسين شهرين خوف ان يأخذنى القاضي
٣٥ يوكلنى للاندلُس وكان لي ع (اى: على) القيصراني بهار فلفل
٣٦ وبهار لك وجدته توفى وداره مختومه وفى دار ال
٣٧ الماطشى مضى انحدرت جمعه (العيد) وصلت عروبه
٣٨ (عيد الفصح) وجدت دار خراب ليس فيها ما نبيع اخذت نطع
٣٩ كنت اشتريته من قبل سفري وزبديتين صينى بعتهم
٤٠ فى السوق انفد القاضي يطلعنى فى المركب للاندلُس
٤١ سالت وشرحت له حال طلعنى مشرف على مركبين
٤٢ للمهديه وقال لي ما على المشرف تبع وعلى ال

٤٣ الضمان ما قدرت اخالفه شكيت اليه المنحوس قلت له
٤٤ يبيع ابواب الدار ويخربها جابو [يعنى جاء به] استحلفه بالايمان
٤٥ المعظمه انه يسافر معي وسافرت وهو معي وما
٤٦ شاء الله بالتعديه وما قدر يسافر معي لأن كان
٤٧ عليه ديون كثير وحجج وزنتها عنه ليلة الاقلاع
٤٨ (وعهد الله) ما بقى معي سوى ٣٥ درهم تركتها
٤٩ لاخوته وسافرت وقاسينا مصائب وصعوبه وكنت
٥٠ قليل الزاد لأن اخذني ليله الاقلاع (والله شاهدي وحاكمى)
٥١ طلع معي رغيف خبز لان دخل الريح يوم الجمعه
٥٢ من سحر ما لحقت نخبز ولا نصلح لي شي ورجعنا
٥٣ وظننت انه يعتبر مما قاسينا وكان شكره لله
٥٤ عاد الى ما كان فيه وانا مبصل وجمله ما سافرت به
٥٥ قفه نيل وبهار لاك وأُخذ وحُبس وشي يطول شرحه
٥٦ وسالت انا وسته الكبيره ابو المنا عامل البحيره
٥٧ اخذو [يعني اخذه] معي [معه] ووصيناه واوعد وما قصر معه وكان عنده
٥٨ اوفى مماكان عند جده فى ايامه وفرحنا وقلنا
٥٩ يستريح من جوار اللعب شهر (ايلول) استوحش غاب
٦٠ من جوار اللعب دخل سألناه قال جيت في حاجه بعد العيد

(الهامش)

نخرج خرج العيد عاد الى ماكان فيه وهو يأخذ الديون ويكتب عليه الحجج وهرب من الروم النباذين ومن غيرهم وطلع الى مصر لما قرب الفور طلعت نعل نأخذ من احد شى نكون نستعين به فى سفرتي [لان] لقيته فى البحيره ومعه كتاب من سيدنا (الرئيس) ورجع معي الى مصر ووصلت يوم (الفور) اقمت الى (عيد الفصح) فى محاكه تميم وعوّلوا قوم يدفعوا لي ابهره لك فلما سمعوا اننا مشرف على مراكب السلطان توقفوا وتمنعوا وخرجت من مصر فى وسطانيات (عيد الفصح وعهد الله) ما اخذت نصف دينار درا [يعنى دراهم] مونه الطريق الا من ابو زكري السجلماسي سلف وصلنى الى الا سكندريه وجدت المراكب رميت البحر شكيت حالي للقاضى وعرفته ان ما دفع لي احد شى وما معي بضاعه لروحي تحملنى انا وابنى خليته فى فوه ما دخل معى خوف من الروم

وحلفت له ان ما معى ما نتزود به وانا ما اخذ منك اجره وما نقدر نسافر صاح على وتمرمر وخلاني بلبزه الروم وحملوني للقاضي واعنتوني وفى ما انا فيه دخل عرفته بطالتى وتاخري وخليت من كلم الروم دفعت لهم الدراهم واخذت الحجج

وكان بمصر تلاهي به بن بقا من اجل شتيمته له بالاسكندريه قال له اشهد عليك وندفع لك ٢٠ دينار تتمعش بها عريان مفلس سمع (؟) كتب عليه حجة ولم يفعل يدفع له شي

صفحه ٢

١ وحلف ان دفع له الحجه ومضيت لداره وسألت اهله وسألته
٢ يدفع لي الحجه لم يفعل ثم سمعت ما هو اعظم من هذا واعظم
٣ من الروم ان حيون الاعرج دفع له مقطعين ١٠ دنانير وكتب عليه حجه
٤ ب ٤ من الشهود العدول واخذ الثوبين ارهنم ع [يعنى : عند] النباد
٥ فى ٤ اقساط نبيذ ستين درهم وعند سماعي ذلك (رجفت عظامى
٦ وهاجت احشائي وارتجت يداي) وما بقى لي عقل واخذت المصاحف وحلفت
٧ بها (الاقسام المعظمه) ان وزنت (لحييم) درهم (ابداً) شاء معي
٨ شاء لم يُكن معي واقام مستخبى شهر وطلب بن الرصاصيه
٩ بن خالتى السفر لشام لوالده وخافت والدته تخليه وحده
١٠ وجهته معه لدمياط وكتبت لابن (المرشح) يتولى سفرهم
١١ وقلت (ان الرب سوف يضربه او يأتي يومه) ولعل غيبته ينصلح من تعديده
١٢ ما لحق المراكب اقلعت من دمياط من هنا ما يقدر يسافر
١٣ يرميه (حييم) الحبس قلق مما يستخبى خرج خليت (نهراى) كلم
١٤ لي (حييم) وسألو [يعنى: وسأله] باخذ المقطعين ويسمح له ويدفع له حجه لم
١٥ يفعل الا مصرم ١٠ دنانير لي عنده وكنت سمعت منه العام الماضي
١٦ منه يقول لوالدته نطلع لمصر لشيخ [للشيخ] ابو الحسن يجعلنى فى خدمه
١٧ او لابن بقا فى دار السُكر قلت له اما بن بقا استغنى عنك
١٨ عنده اليوم من لا يقدر يخرجه ولا يخليه قلت له اشتغل فى الـ
١٩ ريف هذه الشهرين (الى الاعياد) يسافر هبه الحموي لليمن نساله
٢٠ يحملك معه ما فعل وخرج وما عندي منه علم وما يخفى
٢١ تعيدده [؟] الا ويلقاه فى الريف اقوام (من اولاد الفجور)

٢٢ يقولوا له اضمن معنا وكل واشرب وابوك يوخذ وما يخفى عنك
٢٣ خلقى ولولا الدعا على بعدي دفعت الدار الذي يهددونى بها
٢٤ للمساكين او للسلطان وما يبقى تهديد اش [يعنى : ايش] نعمل بها سنتين
٢٥ او سنه ما اريدها انا مار نحملها معي (وعهد الله) لو أن
٢٦ الاملاك تنباع ما بقيت فى ملكى وكنت ناخذ ثمنها ونسافر
٢٧ وما كان يرونى (ابدا لا نطيل عليك) نعود الى ما ينفع يا مولاي
٢٨ اشغالك كثير وخدمك كثير ان كان لك موضع تشغله فيه ورأيت
٢٩ انه ينفعك او تجعله مع احد معين او مساعد او مشرف كيف
٣٠ حسن عندك فافعل ولا شك الا انه عندكم تفضل واستقصى عنه
٣١ وقت كونى بمصر فى (شهر نيسان) حرصت ابصرك اتحدث معك فى هذا
٣٢ رأيتك الا اظن فرد دفعه فان انت فعلت معه شيء ورايت ان
٣٣ فيه منفعه لك ولروحو [يعنى : ولروحه] (خير) ابقيه وان كان منحوس لا ينفع
٣٤ خليه انت على عين ما ترى واقل من هذا لمثله كفايا [كفاية] ولولا
٣٥ ما كان بيننا من الخبز والملح لما دللت عليك فى شيء من هذا
٣٦ خصصته باتم السلام وان كان لك هُنا حاجه او خدمه وعلمت
٣٧ انى نصلح لذلك كلفنى ذلك مع ما ان اليوم ما بقى نصلح لشي
٣٨ الّا للدواده [يعنى : للدويده] قد هد عمري وفنى وأفنى جسمي امره وحاله وكما
٣٩ اراه نرى ملك الموت ربيته يشتمنى (أثما) نقول له يا معذر
٤٠ ابصر اولاد الاسكندراين (!) السعاليك [يعنى : الصعاليك] تشبه بهم قال لي مهما
٤١ انت فى المحياه انا منحوس لو مت كنت مقبل (وعهد الله)
٤٢ عليك بحق الشريعه (المنزله) على يدي (موسى استاذنا فى طور سيناء)
٤٣ لا يكون لك حديث فى السبوت والاعياد والمحافل والجموع
٤٤ الا حديثى و مصيبتى فقد هلكت وقال الولي (فليتكلم الرجل
٤٥ عن هموم قلبه) انا حى ميت روح بل [يعنى : بلا] جسم وجسم بلا روح ولدت
٤٦ ابو زكري وربيته الى وصل ٢٢ سنه قد حلفتك افعل ما
٤٧ يخلصك من الله (اتكلم ويشرح صدرى) خصصته باتم السلام واخيه السلام
٤٨ ولد يبيع ثيابه وعمامته وفوطته وملحفته النوم ويرضى
٤٩ يمشى عريان ومصيبه (لم يكن مثلها) اعذرنى فى الزلل والغلط

TRANSLATION

In Y(our name), O M(erciful)

I am writing to you my lord, the illustrious elder,— may God prolong the life of your excellency, and make permanent your honored position, affluence, highness, eminence and power, and humiliate your enemies and all who envy you — in order to inform you that if I tried to describe only a fraction of the troubles and tribulations and humiliations which I have endured in this world, the account would be too long; no letter could contain them and no epistle do them justice.

(7) In addition to the troubles which I previously had to bear, I was overtaken by the disaster caused by the Monk. I fled to Lukk, [1] which was most unfortunate; had I gone to the country or to Upper Egypt, I would have fared better.[2] A man stronger than I would have weakened on this journey.[3] But such is what God willed.

(11) When leaving (Alexandria), I had ten dinars with me. For twenty-five days I was on my way and was overtaken by the Feast of Passover (Easter). During the eight months which I spent in Lukk bad news continued to come from home. At the end of *Elul* (August-September) I went to Barqa for the High Holidays and the Fast.[4] Then, when I learned of the death of the one *whose bones will be ground in Hell* (the Monk),[5] I returned to Lukk, in order to join other travellers going to Alexandria, but found none. Therefore I went to Santarīya,[6] a place never visited by a Jew, as it is a rough country with no water, a desert without vegetation, no wood for fuel and no pasture for the camels, so that their fodder must be carried from afar. I

---

[1] "A locality in the district of Barqa, between Alexandria and Tripoli," Yāqūt, *Geographisches Wörterbuch* (ed. Wüstenfeld), IV, 364. Occurring also in other Geniza documents.

[2] Text: *kān yakūn lī sawiyat*, cf. Dozy, *Supplément*, I, 709a: valoir *plus*.

[3] After this sentence the text has a *q* with a dot. This could be the number one hundred and mean "a hundred times," or, more likely, the dot indicates that the letter is to be deleted.

[4] The Jewish Day of Atonement.

[5] Or: "may be ground."

[6] The capital of *al-wāḥ al-thālitha*, the "third oasis," in the westernmost part of Egypt, "between the Faiyūm and Fazzān," Yāqūt, III, 157, Ibn Duqmāq, V, 14. The assertion that the place was not visited by Jews is an exaggeration. In MS E.N. Adler 154 (2558), l. 21, preserved in the Jewish Theological Seminary, New York, business worth one hundred dinars is done there. To be sure, that letter is dated 1158, but the transaction is mentioned as an ordinary affair.

experienced *hardships* on the Sabbaths which I am unable to describe.[1] (21) From there I travelled to the Oasis, [2] on a stretch of land still more difficult and more terrible than the one described, and then to Upper Egypt and down to Old Cairo — altogether six months. [3] For the Sabbaths and holidays and for protection [4] I spent seven and a half dinars so that only a little over two dinars were left me. Thus, I passed a year and a half in other people's houses with no rest or comfort, most of the time begging for a *ṣāʿ* of barley, which I ground with my own hands in strange people's places. [5] From Lukk I sent with Ben Ṭibān [6] two flatcakes of unleavened barley bread, each weighing only fifteen dirhems, to show them on what food I lived. (28) My son took advantage of my absence and left his post in the country and went to Alexandria. [7] Some said that he also travelled to Tripoli. He thought I would *never* be seen again. In my house, there was *a rabble of mankind* [8] with drums and flutes and music, and all I had left was gone. He sold everything he found in the house — *all that had been spared* from his former exploits. Thus he ruined me, besides causing troubles the like of which no one has experienced before.

(34) In Old Cairo I lived for two months in the street of the Lentil-cooks (*al-ʿAddāsīn*), [9] for I feared the Qadi would put me in charge of a ship going to Spain. Al-Qayṣarānī owed me a buhār (three hundred pounds) of pepper and one of lacquer. When I went to collect them, I found he had died and his house was sealed. [10] When I looked for al-Māṭishī [11]— he had gone.

---

[1] Since Jews were not allowed to travel on Saturday for religious reasons, the Jewish traveller had to stay behind and then to catch up with his caravan after the Sabbath, a procedure both dangerous and expensive, since special guides and guards had to be hired.

[2] The Egyptian *wāḥ*, see p. 278, n. 6.

[3] That is, since he left Lukk in the Barqa district of Eastern Libya.

[4] The traveller spent all his money on his arrangements for his Sabbath rest, see p. 279, n. 1, while he begged for his food.

[5] Except the hypothetical phrase "I would have been content with bread made of barley," no other reference to the use of this foodstuff has been traced thus far in the Geniza papers.

[6] A name common in this period, an equivalent of the Hebrew name Tobiah.

[7] The verb *dakhal*, even without the qualification "from the *Rīf*" means travelling to the city (Cairo or Alexandria) from the countryside, cf. line 59.

[8] A tentative rendering of "Eri and Arodi," two names mentioned in Genesis 46:16. The origin of this usage has not yet been traced.

[9] That is, a low-class district, serving as a hiding place.

[10] By the court, in order to protect the rights of the orphans.

[11] Perhaps a scribal error for: Māshiṭī.

(37) Then I travelled to Alexandria during the week preceding Passover and arrived there on the eve of the *holiday*. I found my house ruined and nothing fit for sale left in it. So I took a hide which I had bought before my departure and two Chinese (or porcelain) dishes and sold them on the market. [1]

(40) As expected, the Qadi sent word that he wanted me to embark on a ship sailing for Spain. I explained my situation to him, whereupon he put me in charge of two ships heading for al-Mahdīya and assured me saying: "An overseer cannot be prosecuted; I take the responsibility for this." I could not disobey him, but complained to him about the good-for-nothing (his son) and said: In the end, he will sell the doors of my house and ruin it entirely. On hearing this, the Qadi bade the boy appear before him and made him take the most solemn oaths that he would travel with me.

(45) Thus we were about to depart, but God had not yet willed that we sail, for my son could not leave because of his many debts and the promissory notes signed by him. I paid everything during the night before our departure. *By God's covenant*, I ended up with not more than thirty-five dirhems, which I left to his brothers.

(49) On our voyage we experienced misfortunes and tribulations. Moreover, I lacked provisions, because I was overtaken by our sudden departure. *God is my witness and judge*, not one loaf of bread went with me on board. A favorable wind started to blow at early dawn Friday so that we found no time to bake or to prepare a thing before sailing.

(52) We came back and I hoped that he would have learned from our hard experiences. However, his gratitude to God manifested itself only in that he relapsed into his old ways. I myself was stripped of everything. [2] For all I had with me was a basket of indigo and a buhār of lacquer and this was taken from me and sequestered. [3] To explain all this would take too much time.

(56)After this I and the old lady (the boy's grandmother) asked Abū 'l-Munā, the director of finances of the Buḥaira district, to take him

---

[1] Selling on the market means getting a low price. Normally one sold to, or through, business friends.

[2] Text: *mubaṣṣal*. Our translation is tentative.

[3] MS Taylor-Schechter NS J 60, which was written around 1130, contains the lower part of a contract in which a man receives one buhār of lacquer for doing business with it in *diyār al-gharb*, or the Muslim West. The contract might refer to our writer. In case the upper part of the MS should be found, we shall learn his name and other details about him.

into his employ. We entreated him, and he, Abū 'l-Munā, did not disappoint us. He (the young man) had it better with him than with his own grandfather, when the latter was still alive. We were happy and believed that he would renounce the company of the musicians. However, after having been away for the month of *Elul*, he missed the company of the musicians and appeared again in Alexandria. When questioned, he explained that he had come on business, but would return after the High Holidays. However, the Holidays passed and he relapsed into his old habits, made debts, signed promissory notes and, when he had to flee from the European wine-sellers and others, went up the Nile to Old Cairo. (Margin) Shortly before the Fūr-day, [1] I, too, went up in order to get goods on commission, which would be an assistance to me on my impending voyage. I met him in al-Buḥaira. He had received a letter from our lord, *the Gaon*, [2] and returned with me to Old Cairo. I arrived on the day of *Purim*, and was busy with my lawsuit against Tamīm [3] until Passover. Several merchants intended to entrust me with some buhārs of lacquer. When they learned, however, that I was an overseer of the Sultan's ships, they held back and refrained from doing so. Thus I left Old Cairo during the middle days of Passover, and *by God's covenant* without taking with me dirhems to the amount of one half of a dinar for the expenses of my journey. Only Abū Zikrī al-Sijilmāsī granted me a loan. [4] On my arrival in Alexandria, I found that the ships already had been pushed into the sea. I explained my plight to the Qadi and informed him that no one had entrusted me with goods, and I had no merchandise of my own which would support me and my son. I had left my son in Fūwa, [5] for he could not enter Alexandria for fear of the European merchants. I swore to him (the Qadi):

---

[1] The Arabic name of the Jewish *Purim* holiday (held in February or March).

[2] The reference is to Maṣlīaḥ, the head of the Jewish "academy" of Jerusalem, which at that time, because of the Crusaders, had its seat in Fuṣṭāṭ. Maṣlīaḥ was the highest juridical authority for the Jews of the Fatimid Empire and it was certainly in this capacity that he summoned the young man to appear before him.

[3] A very common Jewish name at that time, being regarded as having the same meaning as Hebrew Solomon ("The Perfect").

[4] This man was the Jewish *wakīl al-tujjār*, or representative of the merchants. Many documents emanating from, or addressed, to him have been preserved. They will be published in a volume dealing with the India trade, prepared by the present writer.

[5] In those days, one travelled from Cairo to Alexandria on the western (Rosetta) branch of the Nile down to Fūwa, whence one continued on the Khalīj, the canal connecting Alexandria with the Nile.

"I do not even have money for provisions, nor do I get a remuneration from you. In short, I cannot undertake the journey." Hearing this, he shouted at me angrily and left me in the clutches of the Europeans, who brought me before the Qadi [1] and caused me great trouble. In the midst of these calamities, my son came to Alexandria and I informed him that I was out of work and in straits. I let someone talk to the Europeans, paid them what my son owed them and took the promissory notes from them.

(Top of the page) While in Old Cairo, my son was fooled by Ben Baqā in revenge for his having cursed him in Alexandria. Ben Baqā said to him: "I shall give you a loan of twenty dinars, properly witnessed, on which you can make a living, although you are at present broke and without proper clothing." My son accepted and wrote the promissory note, but Ben Baqā did not give him anything and swore that he had returned the document to him. I went to his house and asked his wife and, later, him personally, to give me the note, but he refused (*Verso*, l. 2) Finally I heard of something even graver than this or his former dealings with the Europeans. Ḥaiyūn the Lame had given him two *maqṭaʿ* cloths against a promissory note to the value of ten dinars, signed by four proper witnesses. He took the cloths and pawned them with a wine merchant against four *qisṭs* of wine worth sixty dirhems. [2] When I heard this, *my bones shook, my heart moaned and my hands waxed feeble.* [3] I was at the end of my wits. I took copies of the Bible and on them swore solemns oath *never* to pay even one dirhem for *Ḥaiyīm*, [4] whether he stayed with me or not.

(*Verso* 8) For a month he lived in hiding. Then Ben al-Raṣṣāṣīya, [5] the son of his maternal uncle, wanted to travel to Palestine to his father. His mother, who feared to let him travel alone, sent my son with him to Damietta and wrote to Ben al-Murashshaḥ, [6] asking

---

[1] Perhaps another judge, or a general expression, namely "who brought me to court," is intended.

[2] That is, he pawned cloths worth ten dinars for sixty dirhems, which is less than two dinars.

[3] The quotations are from the book of Jeremiah 23:9, 31:20 and 50:34.

[4] The Hebrew name of the unworthy son.

[5] "The lead workers," an important Jewish family in that period.

[6] Literally, "the son of the candidate." The Jerusalem academy (cf. p. 281, n. 2 above) used to confer honorary titles on donors. As a first step, they were appointed as "candidates" for a certain title, which in itself was regarded as an honor. When a "candidate" died, before obtaining the title, the epithet "son of the candidate" remained as a family name.

him to make arrangements for their passage. My thought was that *the Lord might smite him, or his appointed day to die would come*, or perhaps he would improve his ways while being abroad. [1] However, the ships had sailed from Damietta before he reached them and no travel was possible any more. Now the possibility that *Ḥaiyīm* (that is, Ḥaiyūn the Lame) might throw him into prison would give more trouble than his going into hiding; thus he disappeared from Alexandria. I asked Nahrāy [2] to talk for me to *Ḥaiyīm* and to entreat him to take back the two *maqṭaʿ* cloths and to release my son from his promissory note. However, he did not agree, but pocketed ten dinars which he owed me. [3]

(*Verso* 15) Last year I heard my son say to his mother: I would like to go up to Old Cairo, to the elder Abū 'l-Ḥasan, in order to get employment with him, or with Ben Baqā, in the Sugar House. I said to him: Ben Baqā has no use for you, for he has someone whom he is unable and unwilling to dismiss. Work for two months in the country; after the Holidays, Hiba al-Ḥamawī [4] will travel to Yemen and I shall ask him to take you with him. However, my son did not agree to this, and left Alexandria. At present, I have no knowledge of him. (*Verso* 21) Now it could be that *a brood of sinful men* [5] in the Rīf say to him: "Let us be tax-farmers in partnership. You eat and drink, and your father will be held responsible for your debts." You know my character. However, were it not for the curses upon me after my death, I would give the house with (the loss of) which they threaten me to the poor or to the government, so that no threat would remain. What shall I do with it after years, when I shall pass away? Shall I take it with me? *By God's covenant*, were it now possible to sell properties, it would not remain in my possession. I would take its price and travel abroad, and no one would *ever* see me again. (*Verso* 27) *Without more ado*, I would like to come back to something practical, my lord. Your activities are manyfold and your employees numerous. Perhaps you have a post for him where you could use his services. Or else, could you find a position for him with someone else as an assistant or associate or overseer? Whatever you regard as

---

[1] A quotation from I Samuel 26:10. The Arabic words following the quotation seem to mean: His being far away from us is preferable to mourning him (*taʿdīd*).

[2] Most probably, Nahrāy b. ʿAllān, a merchant prominent at that time is intended. The name Nahrāy is comparatively rare.

[3] "Pocketed" is a tentative translation of *mṣrm* (*muṣrim* or *muṣarrim*).

[4] An India trader, known from other Geniza papers, cf. p. 281, n. 4.

[5] Numbers 32:14.

appropriate, please do. He will certainly make good with you. Kindly inquire about him. While I was in Old Cairo, during the month of Nisan, I intended to talk to you about this, but I believe I saw you only once. In any case, if you do something for him, and it will prove to be beneficial for you and for him, good, then retain him. However, if he proves to be a good-for-nothing, send him away. The decision rests with you. To have said less about this to a man like you would have been enough. Had it not been for our old friendship [literally: the bread and salt taken by us in common], I would not have troubled you in this matter.

(*Verso* 36) Best personal regards; should you have any business or service for which you believe I could be of use, kindly charge me with it, although I am not good for anything any more except for the worms. My son's deeds and his bad state have wrecked my life and destroyed my body. To see him is for me like seeing the Angel of Death. I brought him up, and now he curses me *boldly*. When I say to him: "Take a warning, look at the sons of the Alexandrian beggars! Do you want to become like one of them?" he replies: "As long as you are alive, I will be a good-for-nothing. Only after you are dead will I be successful."

(*Verso* 41) *By God's covenant* and the Holy Law *given* to *our master Moses on Mount Sinai*, on Sabbaths and holidays, at parties and meetings, have no other subject of conversation except my story and my misfortune. For I am finished, and the Saint (King Solomon) has said: *When sorrow is in a man's heart, he wants to communicate it to others.* [1] I am alive, but dead, a soul without a body and a body without a soul. I have begot Abū Zikrī [2] and brought him up, and now he is twenty-two. I implore you, do for him what will profit you before God. *I speak so that I may find relief.* [3]

(*Verso* 47) My special and most devoted regards to you and regards to your brother. A boy who sells his garment, his turban, his kerchief and his nightgown and consents to walk around unclothed! Not to speak of other misfortunes *the like of which have never occurred*! Excuse me for slips and errors.

---

[1] Proverbs 12:25, as interpreted in the Babylonian Talmud Yoma 75a.
[2] The *kunya* of his son Ḥaiyīm.
[3] Job 32:20.

S. D. GOITEIN
University of Pennsylvania

SPECIALIZATION

BY

GUSTAVE E. VON GRUNEBAUM

No group, society, or civilization, so history allows us to postulate, will consistently support an intellectual endeavor unless it believes this effort to be serviceable either to its practical or to its existential needs — and one may do well to remind oneself that it is, in the last analysis, the existential need that determines what is to be recognized as socially useful and thus as a practical need. For the last four centuries, we of the West have, with a growing single-mindedness, aspired to an ever tighter control of the phenomenal world, with applied understanding of the empirically observable as our foremost tool. We have extended our outreach into the outside world and, in doing so, we have extended the range of our psychological experience; and this very self-extension or self-transcendance — which I presume is actually our primary aspiration — has, in turn, assisted in ascertaining and unlocking previously unsuspected areas of objective fact. Consider only the areas staked out by sciences, such as social psychology and the more recent schools of literary criticism. As early as 1686 did Charles Perrault, a major protagonist in the famous battle of Ancients and Moderns, point to amplification and refinement of psychological experience (and its literary articulation) as an argument in favor of the Moderns.

That our Western society (and the Westernizers in other societies as well) do not propose to relinguish their control over the outside world, nor their as yet somewhat tentative psychological insights, but rather to widen and to secure them — this we all know not only from observation but, and I should like to add, above all, from introspection. But when it comes to laying the educational groundwork for the perpetual implementation of our aspiration, we meet up with the disturbing fact that the maintenance and enlargement of our physical and social means of control necessitate specialization, while for the maintenance and enlargement of our self-understanding —as individuals and as a society (or societies)—specialization is rapidly ceasing to suffice. This is merely a stenographic way of saying that the present demarcation of the several sciences (or rather, perhaps, of the several approaches which they are concretizing) is

proving, in many instances, fruitful merely in the repetitious unearthing of more and more data of the same category, without providing the prospect of that deeper and wider self-understanding to which we are looking for surer directions in the reshaping of our social universe.

This dichotomy between the area of control where specialization does, and that of self-understanding where it does not, suffice to advance our quest needs to be safeguarded against the obvious objection that, in most of the natural sciences, progress in insight and, hence, ultimately, in control has become contingent on the collaboration of two or more fields which, in our constantly obsolescent classifications (and the educational organization relying on them), are kept separate. The evident truth of an observation of this order is, however, easily taken into account when we remind ourselves that such fringe collaboration of two or more sciences, if successful, is apt to result in coalescence into a new and again typically specialized field. Astrophysics or biochemistry or, in the humanities, the academic acceptance as a unit of a composite field like Islamic studies, may serve as illustrations.

Since the seventeenth century, rationalism and empiricism have increasingly become the hallmark of scientific procedure. The need for completeness, when it comes to the collection and organization of material of whatever kind, is clearly defensible in terms of those fundamental principles or attitudes. From the point of view of our current existential aspirations, this need for completeness is, however, more than a mere logical outgrowth of our (subjectively not historically speaking) traditional approach to ascertainable fact. The comprehensive, the universal, the complete are, for us, possessed of an emotional appeal that, even though it may yield to genetic analysis, may, in the present context, simply be noted and accepted as a constituent of the greatest significance and efficacy in our psychological structure. [1] The quest for this universality and its peculiar satisfactions is among the factors that induce our society to maintain that enormous and amazingly ramified research apparatus in certain branches of the humanities and the non-statistical social sciences that has gradually been building up over the last hundred or hundred and fifty years.

[1] To Plato, *Republic* iv, 11, 435E, *to philomathes* appeared to be characteristic of the Greeks; Theodoros Metochites (d. 1332), in the words of H. G. Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert* (Munich, 1952), 65, sees the value of the Greek character above all in the "ungeheuren Wissens- und Forschungsdrang der die Grenzen der Erfahrung ins Niedagewesene hinausschob".

To comprehend ourselves as members of a living cultural whole, to give our experience depth in time through historical integration, and in space and time, through comparative examination of each and every human effort at mastery of the universe by means of a "civilization", abortive or fullgrown, to juxtapose the guiding principles of those civilizational efforts with a view to a phenomenology of man's possible reactions to his environment, to delineating what man is or could be by ascertaining what he has been (and therefore what he has done) anywhere and at any time—this is to provide a framework, and to us at the moment the only framework, within which we can understand, and that is also: evaluate ourselves, direct, learn and—a scientifically not openly admissible hope—prognosticate.

To restate this self-diagnosis from a slightly different vantage-point. We no longer believe that the articulation of cultural values remains tied to the civilization that first successfully tested a particular mode of expression. This is why we feel justified in aiming at a totality of comprehension which it is not always easy to distinguish from a desire for total annexation. Contrary to any other surviving civilization, ours has for at least three hundred years not been challenged by the contemporary phase of another civilization. What has affected us and, at certain points, made us doubt the validity of our civilizational structure have been various aspects of the past of one or the other alien culture. And we have tended to overcome the weaknesses which those doubts suggested by widening our responsiveness so as to become able to integrate and manipulate the neglected or overlooked aspect of humanistic experience which the alien past appeared to us to signify. Our means toward an achievement of this kind has been history. For history, after first acquainting us with the alien as such, will then take it out of that absoluteness within which it is not only unassimilable, but as often as not the embodiment of something essentially hostile. You may integrate a statue, but not an idol; a style of piety, but not a doctrinal system; an institutional ideal, but not a menacing state. [1] Within a classicistic aspiration, the art of Islam makes little sense; within an aspiration that yearns for an autonomous universe of artistic expression, Islamic art provides an effective body of techniques (if not more) to overcome our enchainment to the phenomenal world.

---

[1] A. Malraux, *Les voix du silence* (Paris, 1951), 589, 607, has expressed kindred, not to say identical, ideas.

The study of history from which, in the footsteps of Giambattista Vico (his *Scienza nova* was published in 1725), the Western thinker would expect an adequate self-understanding, and into whose methodology he would channel the resources of new sciences, such as economics and sociology, that had been admitted in response to shifts in perceptiveness—this study of history, under the impact of a curiosity ever more impatient of limitations and abetted by an ever more disquieting selfconcern, has had to be reconstituted as the comparative study of civilizations. Its unspoken goal is not only cognition, but education, manipulated development of what is recognized as essential and serviceable in our tradition against the foil and contrast of the "other" solutions.

So the student of Western civilization, who is motivated by the aspiration toward all-embracing knowledge, will need to break out of the circle of specialization and immerse himself in civilizations not his by birth and tradition. Limitations of linguistic and historical training must be removed—yet it cannot be denied that, at this point already, the scholar will be compelled to compromise. Such compromise, however inescapable and, in a sense, fruitful it may seem, is necessarily pernicious as a limitation to that all-important empathy into, and identification with, the "other" civilization to which mastery of its linguistic means will always remain the most suggestive aid. The result of compromise is, as often as not, the area expert who, in virtue of inadequate knowledge of his own civilization, is apt to suffer from a purblindness complementary to that of the "occidentalist".

We must never forget that, regardless of the personal aims of the student society, our society requires him to assist it in its self-understanding by unveiling and interpreting for it some of the "otherness" of the historically alien, by acquainting it with what not historically, but psychologically, could be viewed as alternative experiments and solutions. Is this to say that our society desires the student of culture history, the cultural anthropologist, the philosopher of history, to facilitate its road to a "relativistic" position? to a sceptical devaluation of its own accomplishments and aspirations? Hardly. We must come to understand such "relativism" primarily as a tool for the cognition of (cultural or psychological) otherness, as an incentive and a means toward the attainment of that self-extension and self-comprehension which we have noted as one of the distinctive traits of the Western interest in the human existence. "Relativism" helps to play down and

discard values no longer central to the basic cultural aspirations—a function which it displayed rather shrilly in the period of the Enlightenment; it does not weaken, nor even combat, the Western position as such. For it is one of the outstanding characteristics of the modern West that it needs the knowledge of the "other" for its own sake, because of that very universality of phenomenological inventorizing and of philosophical self-comprehension to which it so passionately aspires. No other living civilization—even after accepting Western ideas and institutions—has developed this same vital self-interest in outside civilizations; not even the West itself, although fascinating at the same time as model and antagonist, has received by non-Westerners an analytical treatment worthy of the name.

A certain number of sciences that are the outgrowth of the specific interests of our times, such as comparative mythology in its psychologizing variety and, of course, depth psychology, presuppose a global surveyor's outlook; for, as long as the documentable possibilities of the human mind are not effectively described and classified, the very tools of those new organs of collective self-interpretation are bound to remain frustratingly imperfect. The concept of the fundamental sameness of human nature will not be put in question; what is realized is the range of transformation or disguise that is open to it. Different cultural situations make possible different personal situations, different interests, different conflicts, all of which throw light on the nature of man of which any given cultural phase allows but a partial uncovering.

Is it not true even our own experiences cannot be fully accommodated within our actual environment, and that, to locate certain problems, ideas, sentiments that concern us, we have, since the middle of the eighteenth century, become compelled to retreat to fictitious realities or—as our scientific conscience seems to prefer—to places outlandish and times past? We no longer feel with the ancients (and their medieval successors) that the possible outranks the empirically factual; that poetry is "more philosophical" than history. We are chained to the accidental in our selves and in our lives; and so we need to anchor what transcends in us the currently livable, in a sphere that is made acceptable as reality by comparable accidental limitations. The rise of the historical novel during the last two hundred years is not merely a symptom of our quest for a stage on which "untimely" aspects of ourselves may be invested with that character of reality which the current structure of our environment will not allow them.

The universality of this need has, it is true, limitations following from choices of our past to which we still hold—such as the elimination from our primary aspiration of certain types of psychological self-fulfilment in which, for example, representative sections of India and Central Asia have found their supreme subjective goal. The same could be said with minor qualifications of the world of so-called "spiritistic" phenomena. There are, then, directions in which we simply do not want to enlarge our quest for encyclopedic comprehension and control—possibly from a suspicion that the desire of extreme isolationist interiorization and that for control and articulable self-understanding are incompatible to the extent that both imply a total claim on the total personality.

Our relativism, then, affects only those phenomena that are central to our "encyclopedic" outreach. The blind spots which I have just indicated are clung to because the (psychological) universe, through whose mastery we wish to understand ourselves, does not, to us, contain those particular experiential facts. From the viewpoint of our present aspiration, but also from that of man's operational control of our world, the Western approach as now developing, that is, presupposing concern with "otherness", is the only possible one (or, more accurately, the only one that would be available at this moment in history); and this is so because of the "openness" of the experiential universe which it postulates. No other extant civilization has been able (or perhaps concerned), on the strength of its inherited aspiration, to inform *all* the scientifically accessible aspects of experience, or even to arrive at a self-understanding which would be (1) existentially satisfactory, (2) factually correct, and (3) allowing for the development of control over the expanding human (political, social, etc.) and intellectual universe.

One may perhaps add that the *Versachlichung*, objectivation, extrapolation of experience, its rationalization, all of which we pursue, are, to us at least, bearable only in their demands on our emotional self-discipline if they are striven after in the service of promoting the universalism of our aspiration. Ultimately, what we want is the road and not the goal. [1]

This is why we are also prepared to admit that our period, which

---

[1] So already Hölderlin: "Wir sind nichts; was wir suchen ist alles;" quoted by W. Rehm, *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*, 3rd edn. (Bern, 1952), 18.

uses the tool of cultural relativism for its fulfilment, is only a passing moment in the history of mankind, and that relativism is therefore, strictly speaking, not *a* tool, but *our* tool. With its aid we shall change —presumably through that very deepened self-understanding for which we are using it. It may well be that future generations, with different concerns, will either lose the disposition to perceive relativism or utilize it as a tool toward some other end. In any case, however, it will remain a tool.

For the educational dilemma of the student of cultures and civilizations, there is, at this point in the development of Western civilization, no obvious solution. From the point of view of the Orientalist (and some of the Africanists as well), the intrinsic conflicts and contradictions of his intellectual situation within the culture of the West are sharpened by the pressure of the engagement which is brought to bear on his field by the communist world, on the one hand, and the Oriental world, on the other. Although different in nature and intent, both pressures are ultimately political; this diagnosis needs no elaboration insofar as the communist concept of scholarship and its function is concerned; in the case of an increasing number of self-statements originating in the Oriental orbit (which frequently take the form of postulative rebuttals of research undertaken by Westerners or, more accurately, of research motivated by the scientific aspirations of the West) the underlying tendency is the prevention or the removal of conclusions believed to impede acceptance or realization of positions that appear to be politically desirable.

No coalescence of sciences is in sight; the historian and the anthropologist may combine, or one scholar may excel in both history and anthropology, but the fields are not likely to merge. In the end, it will probably fall to the lot of philosophy, once it has mastered the impulses due to the advances of the natural sciences, to dare that metaphysical integration for which we are secretly waiting. Meanwhile the historian of cultures or the cultural anthropologist will be happy and, we may hope, productive in his multiple specialization which, not quite inexcusably, he makes do for a comprehensive humanism. And for his happiness he has good grounds. For while society cannot dispense with the specialist, and is prepared to honor and to cherish him, it must needs impose on him an education that will bestow on him few means to cope with that essential loneliness which is inexorably part and parcel of the human condition; the student of culture, on the other hand, as well as the scientists alive

to the cultural implications of his insights acquire of necessity, and in proportion as the protective aura that envelops the specialist will thin, some means at least for coping with that solitude in which a bewildered environment may want to confine them.

GUSTAVE E. VON GRUNEBAUM
University of California
Los Angeles

THE *QĀʿIDA MARRĀKUSHĪYA* OF IBN TAIMĪYA

BY

SERAJUL HAQUE

This edition of the treatise, *al-Qāʿida al-Marrākushīya* or "The Moroccan Principle" (for the solution of the Divine Attributes) by Ibn Taimīya, has been based on a rare manuscript which was formerly preserved in the Stadtbibliothek, Berlin, under Ahlwardt 2309. In the year 1936, I copied it at the Senkinsbergische bibliothek, Frankfurt a/M where it was brought to me by the kind effort of my teacher, Professor J. W. Fück, the then professor of Oriental Languages in the University of Frankfurt. During the Second World War, this manuscript, along with many others, were fortunately shifted to Tubingen, West Germany, where it is now preserved under Landberg 1019.

From the first paragraph of the tract, we understand that it was written by the Imam Ibn Taimīya in the year 712/1312, sixteen years before his death in the citadel of Damascus, as a prisoner, in the year 728/1328. This paragraph further reveals the fact that the treatise was written by him during his stay in Egypt, at the request of some important person, at a time when there arose a controversy between two groups of Spanish Malikites on "the question of the affirmation of the Divine attributes and the confirmation of His settling down on the Throne." [1] After its completion, the treatise was first brought over to Morocco, where it became popular as *al-Qāʿida al-Marrākushīya*. It was due to this *risāla*, or treatise, that the reputation of the Imam, as a great savant, spread all over Morocco, and the Scholars of Morocco brought over to their country a huge number of his books from Egypt.

In the editing of this treatise, care has been taken to check and trace all the Koranic verses by putting the number of the suras, or chapters, and *āyāt*, or verses, within two brackets at the end of the verses quoted in the text. Other necessary textual references have been put as usual in the footnotes.

A brief summary of the treatise follows:

In Egypt there once arose a theological controversy between two

---

[1] *Al-Ithbāt li 'l-ṣifāt wa 'l-jazm bi-ithbāt al-ʿulūw ʿalā 'l-ʿarsh.*

persons [1] on the affirmation of the divine attributes and the confirmation of God's "settling down on the Throne." One of them said, "It is not incumbent upon anybody to know this question nor to discuss it, as it is a controversial and detestable problem not approved by the Imam Mālik. A Muslim must therefore believe that God is alone in His kingdom. He is the creator, owner and lord of everything. He who discusses this question is a downright anthropomorphist."

The question was ultimately referred to Ibn Taimīya with a request to issue a *fatwā*, or legal judgment, as to whether the holder of the aforesaid views was right or wrong. In case he was wrong, how could one believe in the divine attributes, with special reference to God's being in person over all creations?

Before giving his answer to the question, Ibn Taimīya puts forward a few principles which, in his opinion, must be remembered before tackling the question of the divine attributes. These, briefly, are the principles:

It is a bounden duty of every *mu'min*, or believer, to acknowledge, in general as well as in detail, all that the Prophet of Islam has transmitted to us through the Holy Koran and the Sunna. A Prophet can neither lie nor misrepresent things. The Koran must be understood, and acted upon. Simple recitation of the Koranic verses, without understanding their meaning, has no utility. Both reflection (*tadabbur*) and understanding (*'aql*) are necessary. The Companions (*Ṣahāba*) of the Prophet devoted much time to the understanding of the Koran. The Followers (*tābi'ūn*) of the Companions did not materially differ from the Companions in interpreting the Koran. The Koran, the Sunna and the opinions of the Muslim scholars of the three early generations (*al-qurūn al-thalātha*) testify to the fact that God is on His Throne (*'arsh*) above the heavens. The ignorant philosophers among the Jahmites and the Qarmatians held to their folly that, for the sake of public interest, the Prophets told lies and instructed their followers to believe other than what they themselves secretly believed regarding the divine attributes. The Jahmite theologians, Ibn Taimīya continues, relied on mere rational evidences of the *Nufāt*, or deniers of God's attributes, and disbelieved in the texts of the scriptures, considering them to be contradictory to reason;

[1] We do not know who these two persons were. They were obviously two scholars of opposing views.

whereas, in reality, there existed no contradiction between the rational evidences and the texts.

After stressing the importance of the Koran, the Sunna, and the practice of the early Muslims, Ibn Taimīya cites a great number of Koranic verses in favor of the affirmation of the Divine attributes and of His settling down on the Throne. He also repeatedly cites the views of the early Muslims who never attempted to interpret the attributes of God as was being done by the Muʿtazilites, the philosophers and the *Nufāt*, who, in order to strengthen their unlawful theories, have invented various terms and idioms not approved by Islam. Ibn Taimīya emphatically rejects all attempts, made in subsequent periods, to deprive God of the attributes ascribed to Him by substituting them with metaphorical interpretations.

In his opinion, it would be absurd to suppose that later generations should have a deeper insight in, and a better understanding of, the divine attributes than the Prophet and his Companions, who never endeavored to interpret them in any way. He quotes a number of authorities who believed that God is on His Throne, above the seven heavens, and that he who disbelieves it is a *kāfir*, or disbeliever. He further attacked the theologians who attached the highest value to human reason as a criterion of understanding the Divine attributes.

As for the alleged disapproval of the Imam Mālik of discussing the divine attributes, Ibn Taimīya explains that, for the Imam Mālik, the meaning of the word *istawā*, or settled down, was well-known, though its modality (*kaifīya*) was unknown. This is why Mālik considered the questioning about the modality as innovation. Further, Mālik never maintained that the attributes resembled bodily form. Ibn Taimīya then cites a number of authorities who defended Mālik for his orthodox views regarding the divine attributes. In conclusion, we find Ibn Taimīya always adhering to the literal meaning of the Koran and the Sunna without attempting to give any conceptualist interpretation.

القاعدة المرّاكشيّة

لشيخ الاسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيميّة قدّس الله روحه ونوّر [٩٥ ظ] ضريحه ، ألّفها بالديار المصرية فى شهر سنة اثنتى عشر وسبعمائة عند حصول التنازع بين طائفة من المغاربة المالكيّين الّذين سلموها وعظموها واستصحبوها الى بلاد المغرب ، وكان من غريب اصطناع الله سبحانه لعبده هذا انه جعل مقامه ومحنته وانتصاره بالديار المصرية سببا عظيما لانتشار علمه ببلاد المغرب لأن مصر لأجل الحج وجهُ تلك البلاد الفسيحة كما أنّ الشام لأجل الحج ايضا وجه البلاد المشرقية . والله تعّ اراد علوّ[1] كلمة هذا الامام المحقق الناقد البارع وانتشار صيته وعلمه فى مشارق الارض ومغار بها . فأقام سبحانه لذلك أسباباً وفتح له ابوابا . والمولّفات التى انتقلت من ديار مصر الى بلاد المغرب على ايدي طلبة العلم والدين لا يحضرنى[2] عددها لكثرتها . رأيتُ واحداً من أعيانهم | قد استصحب اربعة[3] عشر مصنفا وآخر اكبر منه استصحب اكثر من ذلك وأجلّ . [٩٦ و] فنشره فى بلادهم ثم عاد ليأخذ قطعة اخرى واما ما نقل متفرقا فانّه كثير جدا ، ولله تعّ فى خلقه أمر هو بالغه ، لا اله الا هو عليه واليه متاب .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، سُئل شيخ الاسلام فريد الزمان بحر العلوم تقى الدين ابو العباس احمد بن تيمية رحمة الله عليه عن رجلين تباحثا فى مسئلة الاثبات للصفات والجزم باثبات العلوّ على العرش ، فقال احدهما لا يجب على أحدٍ معرفةُ هذا ولا البحثُ عنه بل يكره له كما قال الامام مالك للسائل وما أراك الا رجل سوءٍ[4] ، انما يجب عليه ان يعرف ويعتقد أنّ الله تعّ واحد فى ملكه وهو ربّ كل شئ مليكه وخالقه بل مَنْ تكلّم فى شئ من هذا فهو مجسّم حشويّ. فهل هذا القائل لهذا الكلام مصيب أم مخطى واذا كان مخطيا فا الدليل على انه يجب على الناس أن يعتقدوا إثبات الصفات والعلوّ

---

١ فى الاصل علوا .
٢ فى الاصل لا يحيطونى .
٣ وعلى الحاشية ن أربعة وفى الأصل أربع .
٤ فى الاصل سو .

على العرش الذى هو أعلى ١ المخلوقات ؟ أفتونا فى ذلك | وابسطوا القول بسطا شافيا يزيل [٩٦ ظ] الشبهات مثابين مأجورين إن شاء الله تعّ .

فأجاب المشار اليه قائلا الحمد لله ربّ العالمين ، يجب على الخلق الاقرار بما جاء به النبى صلّعم ، فما جاء به القرآن العزيز او السنّة المعلومة وجب على الخلق الإقرار به جملة وتفصيلا عند العلم بالتفصيل ، فلا يكون الرجل مؤمنا حتى يقرّ بما جاء به النبي صلّعم ، وهو تحقيق شهادة أن لا اله الا الله وأنّ محمدا رسول الله فمن شهد انّه رسول الله شهد انّه صادق فيما يخبر به عن الله تعّ . فإنّ هذا حقيقة الشهادة بالرسالة إذ الكاذب ليس برسول فيما يكذبه . وقد قال الله تعّ (٦٩ : ٤٤–٤٦) ولو تقوّل علينا بعض الاقاويل لأخذنا منه باليمين ثمّ لقطعنا منه الوتين .

وبالجملة فهذا معلوم بالاضطرار من دين الاسلام لا يحتاج الى تقريره . وهو الاقرار بما جاء به النبي صلّعم وهو ما جاء به القرآن والسنّة كما قال تعّ | لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ على [٩٧ و] المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين (٣ : ١٥٨) . وقال تعّ كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ٢ ويزكّيكم ويعلّمكم الكتاب والحكمة (٢ : ١٤٦) . وقال تعّ واذكروا نعمت الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به (٢ : ٢٣١) . وقال تعّ ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله (٤ : ٦٧) . وقال تعّ فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم ثمّ لا تجدوا فى انفسهم حرجا ممّا قضيت ويسلّموا تسليما (٤ : ٦٨) . وقال تعّ يايّها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم فى شيء فردّوه الى الله والرسول (٤ : ٦٢) . ومما جاء به الرسول رضاه عن السابقين الاولين وعمّن اتّبعهم باحسان كاقال تعّ وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ (٩ : ١٠١) . ومما جاء به الرسول اخباره تعّ بأنه قد اكمل الدّين بقوله سجانه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا (٥ : ٥) . ومما جاء به الرسول امر الله له بالبلاغ | المبين وقال تعّ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (١٦ : ٤٦) . [٩٧ ظ] وقال تعّ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ (٥ : ٧١) .

١ فى الاصل أعلا . ٢ فى الاصل آياته .

ومعاوم انه صلّعم قد بلّغ الرسالة كما أُمر ولم يكتم منها شيئا ، فانّ كتمان ما انزل الله تعّ اليه يناقض موجب الرسالة كما انّ الكذب يناقض موجب الرسالة ، ومن المعلوم من دين المسلمين انه معصوم من الكتمان لشيٍّ من الرسالة كما انه معصوم من الكذب فيها . والامّة تشهد له بأنّه بلّغ الرسالة كما امر الله تعّ و بيّن ما أُنزل اليه من ربّه . وقد اخبر الله بأنه اكمل الدين بما بلّغه ، إذ الدين لم يعرف الا بتليغه ، فعُلم انّه بلّغ جميع الدين الذى شرعه الله لعباده كما قال صلّعم تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدى الا هالك ، وقال ما تركتُ من شئ يقربكم الى الجنة الا وقد حدّثتكم به ولا من شئ يبعدكم عن النار الا وقد حدّ ثتكم به . وقال أبو ذرّ لقد توفّى رسول الله | صلّعم وما طائر يقلّب جناحه فى السماء الا أفادنا منه علماً . [٩٨ و]

اذا تبيّن هذا فقد وجب على كل مسلم تصديقه فيما أخبر به عزّ وجلّ من أسماء الله وصفاته مما جاء فى القرآن وفى السنّة الثابتة عنه كما كان عليه السابقون الاوّلون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه ، فإن هؤلاء هم الذين تلقّوا عنه القرآن والسنّة وكانوا ينقلون ما فى ذلك من العلم والعمل كما قال أبو عبد الرحمان السّلمي : لقد حدّثنا الذين كانوا يقرءون القرآن كعثمان بن عفّان وعبدالله بن مسعود وغيرهما انهم كانوا اذا تعلموا من النبى صلّعم عشر ايات لم يجاوزوها حتى يتعلّموا ما فيها من العلم والعمل . قالوا افتعلّمنا القرآن والعلم والعمل جميعا . وقد اقام عبدالله بن عمر وهو من أصاغر الصحابة فى تعلم البقرة ثمان [1] سنين لأجل الفهم والمعرفة وهذا معلوم من وجوه .

احدها ان العادة المطّردة التى جبل الله عليها بني آدم توجب اعتناءهم بالقرآن المنزّل لفظا ومعنىً بل ان يكون اعتناء هم بالمعنى اوكد ، فإنّه قد علم أنه من قرأ كتاباً فى الطّب او الحساب او النحو او الفقه او غير ذلك | فانه لا بدّ ان يكون راغبا فى [٩٨ ظ] فهمه وتصوّر معانيه . فكيف بمن قرءوا كتاب الله المنزّل اليهم الذى به هداهم الله وبه عرفّهم الحقّ والباطل والخير والشّر والهدى والضلال والرشاد والغيّ ؟ فمن المعلوم انّ رغبتهم فى فهمه وتصوّر معانيه أعظم الرغبات ، بل اذا سمع المتعلم من العالم حديثا فانّه يرغب فى فهمه ، فكيف بمن يسمعون كلام الله من المبلّغ عنه ، بل ومن المعلوم انّ رغبة رسول الله

---

١ فى الاصل ثمانى .

صلعم فى تعريفهم معاني القرآن اعظم من رغبته فى تعريفهم حروفه ، فانّ معرفة الحروف بدون المعاني لا تحصل المقصود إذ اللفظ انما يراد للمعنى .

الوجه الثانى انّ الله قد حضّهم على تدبّره وعقله واتباّعه فى غير موضع كما قال تع كتابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّروا آياته وَلِيَتَذَكَّرَ أولو ٱلْأَلْبَاب (٣٨ : ٢٨) . وقال تع أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِهِمْ أَقْفَالُها (٤٧ : ٢٦) . وقال تع أَفَلَمْ يَدَّبَّروا ٱلْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَّا لَمْ يَأْتِ آباءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ (٢٣ : ٧٠) . وقال تع أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ | ٱلْقُرآنَ [٩٩ و] وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ ٱللهِ لَوَجَدوا فيه ٱخْتِلافاً كَثِيراً (٤ : ٨٤) . فاذا كان قد حضّ الكفار والمنافقين على تدبّره عُلم انّ معانيه مما يمكن الكفار والمنا فقين فهمها ومعر فتها ، فكيف لا يكون ذلك ممكنا للمؤمنين ، وهذا يبيّن انّ معانيه كانت معروفة بيّنة لهم .

الوجه الثالث انه قال تع إِنَّا جَعَلْنَاهُ ١ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٤٣ : ٢) . فبيّن انه انزله عربيا لان يعقلوا . والعقل لايكون الا مع العلم بمعانيه .

الوجه الرابع انّه ذمّ من لايفهمه ، فقال تع وَإِذا قَرَأْتَ ٱلْقُرْآنَ جَعَلْنا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجاباً مَّسْتُوراً وَجَعَلْنا عَلى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهوهُ وَفى آذانِهِمْ وَقْراً (١٧ : ٤٧–٤٨) . وقال تع فمال هؤلاء القوم لا يَكادونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً (٤ : ٨٠) . فلو كان المؤمنون لا يفقهو نه ايضا لكانوا مشاركين للكفّار والمنافقين فيما ذمّهم الله به .

الوجه الخامس انّه ذمّ من لم يكن حظّه من السماع الا سمع الصوت دون فهم المعنى واتّباعه . فقال تع وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَروا كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنْعِقُ بما لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعاءً وَنِداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ (٢ : ١٦٦) . وقال تع أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً) (٢٥ : ٤٦) . وقال وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذا خَرَجوا مِنْ عِنْدِكَ قالوا لِلَّذِينَ أُوتوا ٱلْعِلْمَ ماذا قالَ آنِفاً أُولئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعوا أَهْواءَهُمْ (٤٧ : ١٨) . وامثال ذلك ، وهؤلاء المنافقون سمعوا صوت الرسول صلّعم ولم يفهموا وقالوا ماذا قال آنفا أي الساعة . وهذا كلام من لم يفقه قوله . فقال تع أُولئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعوا أَهْواءَهُمْ (٤٧ : ١٨) فمن جعل السابقين الاوّلين من المهاجرين والانصار والتابعين لهم باحسان غير عالمين بمعاني القرآن جعلهم بمنزلة الكفار والمنافقين فيما ذمّهم الله عليه .

١ فى الأصل انزلنا وهو خطأ .

والوجه السادس انّ الصحابة رضّهم فسّروا للتابعين القرآن كما قال مجاهد عرضتُ المصحف على ابن عباس من اوّله الى آخره اوقفه[1] عند كلّ آية منه واسأله عنها ولهذا قال سفيان الثوري اذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به. وكان ابن مسعود يقول لو أعلم احدا أعلم بكتاب الله مني تبلغه الابل لأتيته وكلّ | واحد من اصحاب ابن [١٠٠ و] مسعود وابن عباس نقلوا عنه من التفسير ما لم يحصيه الا الله، والنقول بذلك عن الصحابة والتابعين ثابتة معروفة عند اهل العلم بها. فإن قال قائل: فقد اختلفوا فى تفسير القرآن اختلافا كثيرا ولو كان ذلك معلوما عندهم عن رسول الله صلّعم لم يختلفوا فيه. فيقال الاختلاف الثابت عن الصحابة بل وعن أيمة التابعين فى القرآن اكثره لا يخرج عن وجوه:

أحدها ان يعبّر كلّ منهم على معنى الاسم بعبارة غير عبارة صاحبه فالمسمّى واحد، وكلّ اسم يدلّ على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر مع انّ كلاهما حق بمنزلة تسمية الله بأسمائه الحسنى وتسمية الرسول بأسمائه وتسمية القرآن العزيز بأسمائه. فقال تعّ قُلِ ٱدْعوا ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعوا ٱلرَّحْمـٰنَ أَيًّا مَا[2] تَدْعوا فَلَهُ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنىٰ (١٧ : ١١٠). فاذا قيل الرحمان الرحيم، الملك القدوس، السلام فهى كلّها اسماء لمسمى واحد سبحانه وتعّ وان كان كلّ اسم يدل على نعت الله تعّ لا يدل عليه الاسم الآخر ومثال هذا | التفسير [١٠٠ ظ] كلام العلماء فى تفسير الصراط المستقيم. فهذا يقول هو الاسلام وهذا يقول هو القرآن اى اتّباع القرآن وهذا يقول هو السنّة وهذا يقول طريق العبودية وهذا يقول طاعة الله ورسوله، ومعلوم انّ الصراط يوصف بهذه الصفات كلّها ويسمى بهذه الاسماء كلّها ولكن كلّ منهم دلّ المخاطب على النعت الذى به يُعرَف الصراط وينتفع بمعرفة ذلك النعت.

الوجه الثانى ان يذكر كلّ منهم من تفسير الاسم بعض انواعه او اعيانه على التمثيل للمخاطب لا على سبيل الحصر والاحاطة كما سأل أعجمى عن معنى الخبز فأُرى رغيفا فقيل هذا هو، فذاك مثال للخبز واشارة الى جنسه لا الى ذلك الرغيف خاصة. ومن هذا ما جاء عنهم فى قوله تعّ فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ (٣٥ : ٢٩). فالقول الجامع انّ الظالم لنفسه هو المفرط لترك مأمور او فعل محظور والمقتصد القائم باداء الواجبات وترك المحرّمات والسابق بمنزلة المقرب | الذى يتقرب [١٠١ و] الى الله بالنوافل بعد الفرائض الذى يحبّه الحقّ. ثم انّ كلا منهم يذكر نوعا من هذا.

---

١ فى الأصل اقفه.

٢ فى الاصل ايما.

فإذا قال القائل الظالم المؤخّر للصلاة عن وقتها والمقتصد المصلى لها فى الوقت والسابق المصلى لها فى اوّل الوقت حيث يكون التقديم افضل. وقال آخر الظالم لنفسه هو البخيل الذى لا يصل رحمه ولا يودّى زكاة ماله والمقتصد القائم بما يجب عليه من الزكوة وصلة الرحم وقرى الضيف والاعطاء فى النائبة [1] والسابق الفاعل للمستحب بعد الواجب كما فعل الصدّيق حين جاء بماله كلّه ولم يكن مع هذا يأخذ من احد شيئا. وقال آخر الظالم لنفسه الذى يصوم عن الطعام لا عن الآثام والمقتصد الذى يصوم عن الطعام والآثام، والسابق الذى يصوم عن كل ما لا يقربه الى الله وامثال ذلك لم تكن هذه الاقوال متنافية بل كلّ نوعا مما تناولته الآية.

الوجه الثالث ان يذكر احدهم لنزول الآية سبباً ويذكر الآخر سبباً آخر لا ينافى الأوّل ومن الممكن نزولها | لأجل السببين جميعا او نزولها مرّتين مرّةً لهذا ومرّةً لهذا. [١٠١ ظ] واما ما صحّ عن السلف انّهم اختلفوا فيه اختلاف تناقض فهذا قليل بالنسبة الى ما لم يختلفوا فيه كما انّ تنازعهم فى بعض مسائل السنة كبعض مسائل الصلوة والزكوة والصيام والحج والفرائض والطلاق ونحو ذلك لا يمنع ان يكون أصل هذه السنن مأخوذاً عن النبي صلّعم وجلّها منقولة عنه بالتواتر وقد تبيّن انّ الله انزل عليه الكتاب والحكمة وأمر أزواج نبيّه صلعم ان يذكرن ما يُتلَى فى بيوتهن من آية الله والحكمة وقد قال غير واحد من السلف انّ الحكمة هي السنة وقد قال صلّعم الا انّي اوتيتُ الكتاب ومثله معه فما ثبت عنه من السنة فعلينا اتّباعه سواء قيل انه فى القران ولم نفهمه نحن او قيل ليس فى القرآن كما ان ما اتفق عليه السابقون الاوّلون والذين اتبعوهم باحسان فعلينا ان نتّبعهم فيه سواء قيل انه كان منصوصا فى السنة ولم يبلغنا ذلك او قيل انه مما استنبطوه | واستخرجوه باجتهادهم من الكتاب والسنة. [١٠٢ و]

فصل

فاذا تبيّن ذلك فوجوب اثبات العلو لله تعّ على العرش ونحوه يتبيّن من وجوه:

أحدها أن يقال إنّ القرآن والسنن المستفيضة المتواترة وغير المتواترة وكلام السابقين والتابعين وسائر القرون الثلاثة مملوّة بما فيه اثبات العلوّ لله تعّ على عرشه بأنواع من الدلالات ووجوه من الصفات وأصناف من العبارات تارة يخبر انّه خلق السماوات

---

1 فى الاصل النابية.

والارض فى ستّة ايّام ثم استوى على العرش ، وقد ذكر الاستواء على العرش فى سبعة مواضع وتارة يخبر بعروج الاشياء وصعودها وارتفاعها اليه كقوله تعّ بَلْ رَفَعَهُ ٱللّٰهُ إِلَيْهِ (٤ : ١٥٦) ، إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ (٣ : ٤٨) ، تَعْرُجُ ٱلْمَلٰئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ (٧٠ : ٤)، وقوله تعّ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (٣٥ : ١١) . وتارة يخبر بنزولها منه أو من عنده كقوله تعّ وَٱلَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ ٱلْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ (٦ : ١١٤) ، قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِٱلْحَقِّ (١٦ : ١٠٤)، حٰمٓ تَنْزِيلٌ مِنَ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيمِ (٤١ : ١)، تَنْزِيلُ ٱلْكِتَابِ مِنَ ٱللّٰهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ (٣٩ : ١). وتارة يخبر بأنّه العلىّ الأعلى كقوله تعّ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى (٨٧ : ١) [١٠٢ ظ] وقوله وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ (٢ : ٢٥٦). وتارة يخبر بانّه فى السماء كقوله أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي ٱلسَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي ٱلسَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِباً فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ (٦٧ : ١٦–١٧) . فذكر السماء دون الارض ولم يعلّق بذلك الوهية او غيرها كما ذكر فى قوله وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلٰهٌ (٤٣ : ٨٣)، وقوله تعّ وَهُوَ ٱللّٰهُ فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ (٦ : ٣) وكذلك قال النبي صلّعم: الا تأمنوني وانا امين من فى السماء. وقال للجارية: اين الله. قالت فى السماء. قال اعتقها فانها مؤمنة. وتارة جعل بعض الخلق عنده دون بعض كقوله تعّ وَلَهُ مَنْ فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ (٢١ : ١٩ / ٣٠ : ٢٥). ويخبر عن من عنده بالطاعة كقوله تعّ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ ، وَلَهُ يَسْجُدُونَ (٧ : ٢٠٥). فلولا كان موجب العبدية عاما كدخولهم تحت قدرته ومشيته وامثال ذلك لكان كل مخلوق عبده ١ ولم يكن احد مستكبرا عن عبادته بل مسبّحا له ، ساجدا. وقد قال تعّ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ (٤٠ : ٦٢). وهو سبحانه وصف الملائكة بذلك ردا على الكفّار المستكبرين عن عبادته. وامثال هذا فى القرآن لا يحصى ٢ الى كلّه.

وامّا الاحاديث والآثار عن الصحابة | والتابعين فلا يحصيها الا الله تعّ. فلا يخلو٣ [١٠٣ و] امّا ان تكون ما اشتركت فيه هذه النصوص من اثبات علوّ الله نفسه على خلقه هو الحق او الحقّ نقيضه والحقّ لا يخرج عن النقيضين واما ان يكون هو نفسه فوق الخلق او لا يكون فوق الخلق كما يقول الجهمية. ثم تارة يقولون لا فوقهم ولا فيهم ولا داخل العالم

١ فى الاصل عنده . ٢ فى الاصل يحطى .
٣ فى الاصل يخلوا .

ولا خارجه ولا مباين ولا مجانب. وتارة يقولون هو بذاته فى كلّ مكان، وفى كلا المقالتين يدفعون أن يكون هو نفسه فوق خلقه. فاما ان يكون الحقّ اثبات ذلك او نفيه فان كان نفي ذلك هو الحق فمعلوم انّ القرآن لم يبيّن هذا قطّ لا نصّا ولا ظاهرا ولا الرسول ولا احد[1] من الصحابة والتابعين وايمّة المسلمين ولا أيمة المذاهب الأربعة ولا غيرهم. ولا يمكن احد ان ينقل عن واحد من هؤلاء انّه نفى ذلك او اخبر به. واما نقل الاثبات عن هؤلاء فاكثر من ان يحصى. فانّ الحقّ هو النفي دون الاثبات، والكتاب والسنة والاجماع | انما دلّ على الاثبات ولم يذكر النفي اصلا لزم ان يكون الرسول [١٠٣ ظ] والمؤمنون لم ينطقوا بالحق فى هذا الباب بل نطقوا بما يدل امّا نصا واما ظاهرا على الضلال والخطأ المناقض الهدى والصواب ومعلوم انّ من اعتقد هذا فى الرسول والمؤمنين فله اوفر حظ من قوله تع وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصِيرا (٤ : ١١٥). فإنّ القائل اذا قال هذه النصوص اريد بها خلاف ما يُفهَم منها او خلاف ما دلّت عليه او انّه لم يرد اثبات علوّ الله نفسه على خلقه وانما اريد بها علوّ المكانة ونحو ذلك كما بسطنا الكلام على هذا فى غير هذا الموضع. فيقال له فكان يجب ان يبين للناس الحقّ الذي يجب التصديق به باطنا وظاهرا بل ويبيّن لهم ما بدا لهم على انّ هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه فانّ غاية ما يقدّر انه تكلّم بالمجاز المخالف للحقيقة والباطن المخالف للظاهر ومعلوم باتفاق العقلاء | انّ المخاطب المبيّن اذا تكلّم بمجاز فلا بدّ [١٠٤ و] ان يقرب بخطابه ما يدلّ على ارادة المعنى المجازي، فاذا كان الرسول المبلّغ المبيّن الذى بيّن للناس ما نزّل اليهم يعلم انّ المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه كان عليه ان يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذي لم يرد لا سيمّا اذا كان باطلا لا يجوز اعتقاده فى الله فانّه عليه ان ينهاهم عن ان يعتقدوا فى الله ما لا يجوز اعتقاده اذا كان ذلك مخوفا عليهم ولو لم يخاطبهم بما يدلّ على ذلك فكيف اذا كان خطابه هو الذي يدلّ على ذلك الاعتقاد الذي يقول النفاة هو اعتقاد باطل. فاذا لم يكن فى الكتاب ولا السنة ولا كلام احد من السلف والأئمة ما يوافق قول النفاة اصلا بل هم دايما لا يتكلّمون الا بالاثبات امتنع حينئذ ان لا يكون مرادهم الاثبات وان يكون

---

[1] فى الاصل احدا.

النفي هو الذي يعتقدونه ويعتمدونه ، ولو لم يتكلموا به قط ولم يظهروه وانما اظهروا ما يخالفه وينافيه ، وهذا كلام مبيّن لا مخلص لأحد عنه لكن | للجهميّة المتكلّمة هنا كلام . [١٠٤ ظ] وللجهمية المتفلسفة كلام . اما المتفلسفة والقرامطة فيقولون ان الرسل كلّموا الخلق بخلاف ما هو الحق واظهروا لهم خلاف ما يبطنون . وربّما يقولون انهم كذبوا لأجل مصلحة العامة فانّ مصلحة لا تقوم الا باظهار الاثبات وان كان فى نفس الامر باطلا وهذا مع ما فيه من الزندقة البيّنة والكفر الواضح قول متناقض فى نفسه فانّه يقال لو كان الامر كما تقولون والرسل من جنس رؤسائكم لكان خواص الرسل يطلعون على ذلك ولكانوا يطلعون خواصهم على الامر فكان يكون النفي مذهب خاصة الأمّه واكملها عقلا وعلما ومعرفة والامر بالعكس ، فان تأمل كلام السلف والأيمة وجد أعلم الامة عند الامة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومعاذ بن جبل وعبدالله بن سلام وسلمان الفارسي وأُبي بن كعب وأبي الدرداء وعبدالله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبدالله بن عمرو وامثالهم اعظم الخلق اثباتا وكذلك افاضل التابعين مثل سعيد بن المسيب ومثاله والحسن البصري وامثاله وعلي بن | الحسين وامثاله واصحاب بن مسعود واصحاب بن عباس وهم من اجلّ التابعين [١٠٥ و] بل النقول عن هؤلاء فى الاثبات يخبر عن اثباته كثير من الناس وعلى ذلك تأوّل ١ يحيى بن عمّار وصاحبه شيخ الاسلام أبو اسمعيل الانصاري ما يُروَى انّ من العلم كهيئة المكنون لا يعرفه الا أهل العلم بالله فاذا ذكروه لم ينكره الا اهل الغرة بالله ، تأولوا ذلك على ما جاء من الاثبات لأن ذلك ثابت عن الرسول والسابقين والتابعين لهم باحسان بخلاف النفي وانه لا يوجد عنهم ولا يمكن حمله ٢ عليه وقد جمع علماء الحديث من المنقول عن السلف فى الاثبات ما لا يحصي عدده الا ربّ السماوات ولم يقدر أحد أن يأتى عنهم فى النفي بحرف واحد الا ان يكون من الاكاذيب المختلقة التي ينقلها ٣ من هو من أبعد الناس عن معرفة كلامهم ، ومَنْ هو مَنْ لا يتمسك بمجملات سمعها بعضها كذب وبعضها صدق مثلما ينقلونه عن عمر انه قال كان النبي صلّعم وابو بكر يتحدثان وكنت كالزنجي بينهما ، فهذا كذب باتفاق اهل العلم بالاثر وبتقدير | صدقه فهى مجمل . [١٠٥ ظ] فان قال اهل الاثبات (إنّه) كان مما يتكلمان فيه من هذا الباب لموافقة ما نقل عنهما

١ فى الاصل ماول .
٢ فى الاصل جملة .
٣ فى الاصل تنقلها .

كان أولى من قول النفاة انهما يتكلمان بالنفي وكذلك حديث جراب أبي هريرة لما قال حفظتُ عن رسول الله صلّعم جرابين ، امّا احدهما فبثثته فيكم وامّا الآخر فلو بثثته لقطعتم هذا البلغوم . فانّ هذا حديث صحيح لكنه مجمل وقد جاء مفسرا ان الجراب الآخر كان فيه حديث الملاحم ، ولو قُدّر انّ فيه ما يتعلق بالصفات فليس فيه ما يدل على النفي بل الثابت المحفوظ من احاديث أبي هريرة كحديث اثباته سبحانه يوم القيامة وحديث النزول والضحك وامثال ذلك كلها على الاثبات ولم ينقل عن أبي هريرة حرف واحد من جنس قول النفاة . واما الجهمية المتكلمة فيقولون انّ القرينة الصارفة لهم عما دلّ عليه الخطاب هو العقل فاكتفى بالدلالة العقلية الموافقة لمذهب النفاة فيقال لهم اوّلا فحينئذ اذا كان ما تكلم به انما يفيدهم الإضلال وانما يستفيدون الهدى من عقولهم كأن الرسول قد نصب لهم أسباب الضلال | ولم ينصب لهم اسباب الهدى واحالهم فى [١٠٦ و] الهدى على نفوسهم فيلزم على قولهم انّ تركهم فى الجاهلية خير لهم من هذه الرسالة التى لم تنفعهم بل ضرتّ بهم.[1] ويقال لهم ثانيا فالرسول صلّعم قد بيّن الاثبات الذى هو العقل اظهر من قول النفاة متل ذكره لخلق الله وقدرته ومشيته وعلمه ونحو ذلك من الأمور التى يعلم بالعقل اعظم مما يعلم نفى الجهمية وهو لم يتكلم بما يناقض هذا الاثبات فكيف يحيلهم على مجرد العقل فى النفى الذى هو أخفى وادقّ ، وكلامه لم يدل على نقيضه وضدّه . ومن نسب هذا الى الرسول صلّعم فالله حسيبه على ما يقول والمراتب ثلاثة إما ان يتكلم بالهدى او بالضلال او يسكت عنهما ومعلوم انّ السكوت عنهما خير من التكلم بما يضل . وهنا يعرف بالعقل انّ الاثبات لم يسكت عنه بل لله ما جآء به السمع موافقا للعقل فكان الواجب فيما ينفيه العقل ان يتكلم فيه | بالنفى كما فعل فيما [١٠٦ ظ] يثبته العقل . واذا لم يفعل ذلك فالسكوت عنه أسلم للامة . اما اذا تكلّم فيه بما يدل على الاثبات واراد منهم ان لا يعتقدوا إلا النفى لكون مجرد عقولهم تعرفهم به فإضافتهم هذا الى الرسول صلّعم من اعظم ابواب الزندقة والنفاق ويقال لهم ثالثا من الذى سلم لكم انّ العقل يوافق مذهب النفاة بل العقل الصريح انما يوافق ما اثبته الرسول وليس بين العقل الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلا ، وقد بسطنا هذا فى مواضع وبيّنا أنّ ما يذكرونه من المعقول المخالف لما جاء به الرسول صلّعم انما هو جهل وضلال تقلّدهم متأخروهم

---

١ فى الاصل ضربتهم .

عن متقدميهم وسمّوا ذلك عقليات وانما هى جهليات ، ومن طلب منه تحقيق ما قاله أيمة الضلال بالمعقول لم يرجع الا الى مجرد تقليدهم . فهم يكفرون بالشرع ويخالفون للعقل تقليدا لمن توهموا انه عالم بالعقليات ، وهم مع أيمتهم الضلال كقوم فرعون معه حيث قال تع فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ ٤٣ : ٥٤). وقال تع وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِى الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِى الْيَمِّ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنْصَرُونَ وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِى هَٰذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ (٢٨ : ٣٩–٤١).

وفرعون هو امام النفاة ولقد صرّح محقق النفاة بأنّهم على قوله كما يصرح به الاتحادية من الجهميّة النفاة اذ هو الذى انكر العلق وكذّب موسى فيه وانكر تكليم الله لموسى . فقال تع وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِى صَرْحًا لَعَلِّى أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا (٤٠ : ٣٨–٣٩) والله تع قد أخبر عن فرعون انّه انكر الصانع بلسانه فقال وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (٢٦ : ١٥) وطلب ان يصعد ليطّلع الى إلٰه موسى فلو لم يكن موسى أخبره انّ الله فوق (العرش) لم يقصد ذلك فانّه لم يكن مقرّا به فاذا لم يخبره موسى به لم يكن اثبات العلق لا منه ولا من موسى عليه الصلاة والسلام فلا يقصد | الاطلاع ولا يحصل به ما قصده من التلبيس على [١٠٧ ظ] قومه بانّه صعد الى اله السماء ولكان صعوده اليه كنزوله الى الآبار والانهار وكان ذلك أهون عليه فلا يحتاج الى تكلف الصرح . ونبيّنا صلّعم لما عرج به ليلة الاسراء ووجد فى السماء الاولى آدم وفى الثانية يحيى وعيسى وفى الثالثة يوسف ثم فى الرابعة ادريس ثم فى الخامسة هارون ثم وجد موسى وابراهيم ثم عرج الى ربّه ففرض عليه خمسين صلوة ثم رجع الى موسى فقال له ارجع الى ربّك فاسئله التخفيف لأمتك فإنّ امّتك لا تطيق ذلك . قال فرجعتُ الى ربّى فسألته التخفيف لأمتى ، وذكر انّه رجع الى موسى ثم رجع الى ربّه مرارا فصدّق موسى فى انّ ربه فوق السماوات وفرعون كذّب موسى فى ذلك . والجهمية النفاة موافقون لآل فرعون ائمة الضلال ، واهل السنّة والاثبات موافقون لآل ابراهيم ائمة الهدى ، وقال تع وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ | فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلٰوةِ وَإِيتَاءَ [١٠٨ و] الزَّكٰوةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ (٢١ : ٧٢–٧٣). وموسى ومحمد من آل ابراهيم بل سادات آل إبراهيم صلوات الله عليهم اجمعين .

الوجه الثانى فى تبيين وجوب الاقرار بالاثبات والعلو لله تعّ على السماوات ان يقال من المعلوم انّ الله اكمل الدين واتمّ النعم وانّ الله انزل الكتاب تبياناً لكلّ شىء وانّ معرفة ما يستحقه الله وما ينزّه عنه هو من أجلّ امور الدين واعظم اصوله وانّ بيان هذا وتفصيله أولى من كلّ شىء ، فكيف يجوز ان يكون هذا الباب لم يبيّنه الرسول صلّعم ولم يفصّله ولم يعلّم امّته ما يقولون فى هذا الباب ، وكيف يكون الدين قد كمل وقد تركوا على الطريقة البيضاء وهم لا يدرون بماذا يعرفون ربهم أبِم[1] يقوله النفاة او بأقوال أهل الاثبات .

الوجه الثالث أن يقال كلّ من كان فيه أدنى محبّة للعلم او ادنى محبّة للعبادة لا بدّ أن يخطر بقلبه هذا الباب ويقصد فيه الحق ومعرفة الخطأ من الصواب | فلا يتصوّر [١٠٨ ظ] ان يكون الصحابة والتابعون كلهم كانوا معرضين عن هذا لا يتساءلون عنه ولا يشتاقون الى معرفته ولا تطلب قلوبهم الحقّ فيه وهم ليلاً ونهاراً يتوجهون بقلوبهم اليه سبحانه ويدعونه تضرعاً وخفيةً ورغباً ورهباً ، والقلوب مجبولة مفطورة على طلب العلم بهذا ومعرفة الحقّ فيه ، وهى مشتاقة اليه اكثر من شوقها الى كثير من الامور ، ومع الارادة الجازمة والقدرة يجب حصول المراد ، وهم قادرون على سؤال الرسول صلّعم وسؤال بعضهم بعضاً وقد سألوا عن ما هو دون هذا . سألوا أنرى ربنا يوم القيامة ؟ فأجابهم ، وسأله أبو رزين أيضحك الربّ ؟ فقال نعم ، فقال لن نعدم من ربّ يضحك خيرا ، ثم انّهم لما سألوه عن الرؤية قال سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر ، فشبّه الرؤية بالرؤية لا المرئى بالمرئى ، والنفاة لا يقولون يُرى كما يُرى الشمس والقمر بل قولهم الحقيقى انّه لا يُرى بحال . ومن قال يُرى موافقةً لأهل الإثبات وموافقة لهم فسّروا الرؤية بمزيد علم فلا يكون كرؤية | الشمس والقمر ، والمقصود هنا انّهم لا بدّ أن يسألوه عن ربهم الذى [١٠٩ و] يعبدونه . واذا سألوه فلا بدّ أن يجيبهم . ومن المعلوم بالاضطرار انّ ما يقوله الجهمية النفاة لم ينقل عن أحد من أهل التبليغ عنه . وانما نقلوا عنه ما يوافق قول أهل الاثبات .

الوجه الرابع أن يقال امّا أن يكون الله يحبّ منا أن نعتقد قول النفاة او نعتقد قول أهل الاثبات او لا نعتقد واحداً منهما . فان كان مطلوبه منا اعتقاد قول النفاة وهو انّه لا داخل العالم ولا خارجه وانّه ليس فوق السماوات ربّ ولا على العرش اله

---

١ فى الاصل انما .

وانّ محمدا صلّعم لم يعرج بـه الى الله وانما عـرج الى السماوات فقـط لا إلى الله وانّ الملائكة لا تعرج الى الله بل الى ملكوته وانّ الله لا ينزل منه شيء ولا يصعد اليه شيء وامثـال ذلك وان كانو يعبّرون عن ذلك بعبارات مبتدعـة فيهـا اجمال وابهام كقولهم لـيس بمتحيّز ولا جسم ولا جوهر ولا هو فى جهـة ومكان وامثال هذه العبارات التى يفهم منها العامة تنزيـه الربّ تعّ | عن النقائص ، ومقصودهم بهـا انّـه ليس فـوق السماوات ربّ [١٠٩ ظ] ولا على العرش إله يعبد ولا عرج بالرسول الى الله والمقصود انّـه إن كان يحبّـه الله لنا ان نعتقد هذا النفى فالصحابة والتابعون أفضل منا فقد يعتقدون هذا النفى والرسول صلّعم كان يعتقده واذا كان الله ورسوله يرضاه لنا وهو إمّا واجب علينا أو مستحبّ لنا فلا بدّ أن يأمرنا الرسول صلّعم بما هـو واجب علينـا ويندبنا الى ما هـو مستحب لنا ولا بـدّ لمن يظهر عنه وعن المؤمنين ما فيـه اثبات لمحبوب الله ومرضيه وما يقرّب اليه لا سيّما مـع قوله عزّ وجلّ أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى (٥ : ٥). ولا سيّما الجهمية تجعل هذا اصل الدين وهو عندهم التوحيد الذى لا يخالفه الا شقى فكيف لا يعلّم الرسول صلّعم امّته التوحيد وكيف لا يكون التوحيد معروفاً عند الصحابة والتابعين. والمعتزلة والفلاسفة | ومن اتّبعهم يسمّون مذهب النفاة التوحيد ، وقد سمّاه صاحب المرشدة [١١٠ و] أصحابـه الموحّدين اذ عندهم مذهب النفاة هو التوحيـد . واذا كان كذلك كان من المعلوم انـه لا بدّ ان يـبينه الرسول صلّعم وقـد علّم بالاضطرار انّ الرسول واصحابه لم يتكلّموا بمذهب النفاة فعُلّم انّـه ليس بواجب ولا مستحب بل عُلمَ انـه ليس من التوحيد الذى شرعه الله تعّ لعباده ، وان كان يحبّ منا مذهب الاثبات وهو الذى أمرنا به فلا بدّ ايضا أن يبيّن ذلك لنا ومعلوم أنّ فى الكتاب والسنّة من اثبات العلو والصفات اعظم مما فيها من اثبات الوضوء والتيمّم والصيام وتحريم ذوات المحارم وخبيـث المطاعـم ونحـو ذلك من الشرايع . فعلى قول اهل الاثبات يكون الدين كاملا والرسول مبلّغا مبيّنا والتوحيد عن السلف مشهـوراً معروفاً . والكـتاب والسنة يصدّق بعضه بعضاً والسلـف خير هذه الأمّـة وطريقهم افضل الطرق ، والقرآن حق ليس فيـه اضلال ولادال [1] على كـفر ومحال بـل هـو الشفاء والهدى والنور ، وهذه كلّها لوازم ملتزمة | ونتائج مقبولة فقولهم مؤتلف غير مختلف ومقبول [١١٠ ظ] غير مردود . وان كان الذى يحبّه الله تعّ منا أن لا نثبت ولاننفى بـل نبقى فى الجهـل

---

[1] فى الاصل دل .

البسيط وفى ظلمات بعضها فوق بعض لا نعرف الحق من الباطل ولا الهدى من الضلال ولا الصدق من الكذب بل نقف بين المثبتة والنفاة موقف الشاكين الحيارى مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا الى هؤلاء لا مصدّقين ولا مكذّبين لزم من ذلك ان يكون الله يحبّ منا عدم العلم بما جاء به الرسول صلّعم وعدم العلم بالحق من الباطل ويحبّ منا الحيرة والشك. ومن المعلوم انّ الله لا يحب الجهل ولا الشك ولا الحيرة ولا الضلال وانما يحب الدين والعلم واليقين وقد ذمّ الحيرة بقوله تع قُلْ اَنَدْعوا مِنْ دون اَللّٰه ما لا يَنْفَعُنا وَلا يَضُرُّنا وَنُرَدُّ عَلى أَعْقابِنا بَعْدَ إِذْ هَدانا اَللّٰهُ كَالَّذى اَسْتَهْوَتْهُ اَلشَّياطينُ فى اَلْأَرْض حَيْرانَ لَهُ أَصْحابٌ يَدْعونَهُ إِلى اَلْهُدى اَئْتِنا قُلْ إِنَّ هُدى اَللّٰه هُوَ اَلْهُدى وَأُمِرْنا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ اَلعالَمينَ وَأَنْ اقيموا اَلصَّلاةَ وَاتَّقوهُ وَهُوَ اَلَّذى إِلَيْهِ تُحْشَرونَ (٦ : ٧٠–٧٢). وقد أمرنا الله تع ان نقول | إِهْدِنا اَلصِّراطَ اَلْمُسْتَقيمَ صِراطَ اَلَّذينَ [١١١ و] أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ اَلْمَغْضوبِ عَلَيْهِمْ وَلا اَلضّالّينَ (١ : ٥–٧). وفى صحيح مسلم وغيره عن عائشة رضى الله تع عنها انّ النبىّ صلّعم كان اذا قام من الليل يصلى يقول: اللّهمّ ربّ جبريل وميكايل واسرافيل فاطر السماوات والارض عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدنى لما اختلف فيه من الحقّ باذنك، انّك تهدى من تشاء الى صراط مستقيم. فهو صلّعم يسأل ربّه ان يهديه لما اختلف فيه من الحقّ فكيف يكون محبوب الله علم الهدى فى مسائل الخلاف. وقد قال الله تع وَقُلْ رَبِّ زِدْنى عِلْماً (٢٠ : ١١٣). وما يذكره بعض الناس عنه انّه قال "زدنى فيك تحيراً" كذب باتّفاق اهل العلم بحديث صلّعم بل هذا سؤال من هو حائر، وقد سأل المزيد من الحيرة. ولا يجوز لأحد ان يدعو بمزيد الحيرة اذا كان حائرا بل سأل الهدى والعلم فكيف بمن هو هادى الخلق | من الضلالة؟ وانما ينقل مثل هذا عن بعض الذين لا [١١١ ظ] يقتدى بهم فى مثل هذا ان صحّ النقل عنه.

وقول هؤلاء الواقفة الذين لا يثبتون ولا ينفون وينكرون الجزم بأحد القولين يلزم عليه أمور، أحدها انّ من قال هذا فعليه ان ينكر على النفاة فانهم ابتدعوا الفاظا ومعانى لا اصل لها فى الكتاب ولا السنة. وامّا المثبتة اذا اقتصدوا على النصوص فليس له الانكار عليهم وهؤلاء الواقفة هم فى الباطن يوافقون النفاة او يقرّون بهم وانما يعارضون المثبتة، فعلم انهم اقرّوا اهل البدعة وعادوا اهل السنة الثانى أن يقال عدم العلم بمعانى القران والحديث ليس مما يحبّه الله ورسوله فهذا القول باطل. الثالث ان يقال الشك

والحيرة ليست محمودة فى نفسها باتفاق المسلمين . غاية ما فى الباب ان من لم يكن عنده علم بالنفى ولا الاثبات يسكت ، فاما من علم الحقّ بدليله الموافق لبيان رسوله فليس الواقف الشاك الحائر أن ينكر على هذا العالم الجازم المتبصّر المتّبع للرسول العالم بالمنقول والمعقول . الرابع | أن يقال السلف كلهم انكروا على الجهمّية النفاة وقالوا [١١٢ و] بالاثبات وافصحوا به وكلامهم فى الاثبات والانكار على النفاة اكثر من ان يمكن اثباته فى هذا المكان وكلام الائمة المشاهير مثل مالك والثورى والاوزاعى وابى حنيفة وحمّاد بن زيد وحمّاد بن سلمة وعبد الرحمن بن مهدى ووكيع بن الجرّاح والشافعى وأحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وأبى عُبيد وائمة أصحاب مالك وابى حنيفة والشافعى واحمد موجود كثير لا يحصيه أحد .

وجواب مالك فى تلك صريح فى الاثبات فقال مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول وفى لفظ استوائه معلوم او معقول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة . فقد اخبر رضى الله تعّ عنه بأنّ نفس الاستواء معلوم وأنّ كيفية الاستواء مجهولة وهذا بعينه قول اهل الاثبات . واما النفات فا يثبتون استواء حتى تجهل كيفيته بل عند هذا القائل الشاك ومثاله انّ الاستواء مجهول غير معلوم ، واذا كان الاستواء مجهولا لم يحتج ان | يقال الكيف مجهول لا سيّما اذا كان الاستواء منتفيا فالنفى المعدوم لا [١١٢ ظ] كيفية له ، حتى يقال هى مجهولة او معلومة . وكلام مالك صريح فى اثبات الاستواء وانه معلوم وان له كيفية لكن تلك الكيفية مجهولة لنا لا نعلمها نحن ولهذا بدع السائل الذى سأله عن هذه الكيفية فإنّ السؤال انما يكون عن امر معلوم لنا ونحن لا نعلم كيفية استوائه وليس كلما كان معلوما وله كيفية تكون تلك الكيفية معلومة لنا يبيّن ذلك انّ المالكية وغير المالكية نقلوا عن مالك انه قال : الله فى السماء وعلمه فى كلّ مكان حتى ذكره ١ مكى ٢ خطيب قرطبة فى كتاب التفسير الذى جمعه من كلام مالك ونقله ابو

---

١ فى الأصل ذكر .

٢ مكى هو ابن ابى طالب بن محمد ولد سنة ٣٥٥ بالقيروان ومات فى ثانى المحرّم سنة ٤٣٧ راجع غاية لابن الجزرى صفحة ٣٠٩ والديباج لابن فرحون صفحة ٣٤٦ هو تلميذ لأبى محمد أبى زيد .

عمر الطلمنكىّ ١ وأبو عمر بن عبد البرّ ٢ وابن ابى زيد ٣ فى المختصر وغير ٤ واحد ونقله ايضا عن مالك غير هؤلاء ممن لا يحصى عددهم مثل احمد بن حنبل وابنه عبدالله والاثرم ٥ والخلّال ٦ والآجرّى ٧ وابن بطة وطوائف غير هؤلاء من المصنفين فى السنّة .

ولو كان مالك من الواقفة او | النفات لم يقل هذا الاثبات والقول الذى قاله مالك قاله [١١٣ و] قبله ربيعة بن ابى عبد الرحمان شيخه كما رواه عنه سفيان بن عيينة وعبد العزيز بن عبدالله بن ابى سلمة الماجشون كلاماً طويلًا يقرّ مذهب الإثبات ويردّ على النفات ، قد ذكرناه فى غير هذا الموضع . وكلام المالكية فى ذمّ الجهمية النفاة مشهور فى كتبهم وكلام ائمة المالكية وقدمائهم فى الاثبات كثير مشهور حتى انّ علماءهم حكوا اجماع اهل السنة والجماعة على انّ الله بذاته فوق عرشه وابن ابى زيد انما ذكر ما ذكره ساير ائمة السلف ولم يكن من ائمة المالكية من خالف ابن أبى زيد فى هذا وهو انما ذكر هذا فى مقدمة "الرسالة" لتلقّى جميع المسلمين لأنه عند ائمة السنة من الاعتقادات التى يلقيها كل احد ولم يرد على ابن أبى زيد فى هذا الّا من كان من اتباع الجهمية النفاة لم يعتمد من خالفه على انه بدعة ولا انه مخالف للكتاب والسنة ولكن زعم من خالف ابن ابى زيد وامثاله انما قاله مخالفا للعقل وقال انّ ابن ابى زيد لم يحسن من الكلام الذى يعرف فيه ما يجوز على الله عزّ وجلّ وما لا | يجوز ، والذى انكروا على ابن أبى زيد [١١٣ ظ] وامثاله من المتأخرين تلقوا هذا الانكار عن متأخرى الاشعرية كأبى المعالى واتباعه ،

---

١ هو ابو عبيد احمد بن محمد بن على بن ابى عيس الطلمنكى المقرى ولد سنة ٣٤٠

٢ ومات سنة ٤٢٩ راجع تذكرة الحفاظ للذهبى مجلد ٢٨٠/٣ ، الديباج لابن فرحون صفحة ٣٩ .

٣ هو ابو محمد على بن ابى زيد القيروانى ولد سنة ٣١٦ ومات سنة ٣٨٦ . هو مصنف "الرسالة" مختصر من كتاب مالك نسخته القلمية موجودة فى المتحف البريطانى تحت رقم ٦٥٨٥ .

٤ فى الأصل غيره .

٥ هو على بن المغيرة مات سنة ٢٣٢ راجع فهرست صفحة ٥٦ وتاريخ بغداد مجلد ١٢ صفحة ١٠٧ .

٦ هو ابو بكر الخلّال البغدادى مات سنه ٣١١ وابنه ابو بكر محمد صنّف كتاب الزهرة .

٧ هو ابو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجرّى مات فى مكّة سنة ٣٦٠ .

وهؤلاء تلقوا هذا الانكار عن الاصول التى شركوا فيها المعتزلة ونحوهم من الجهمية . فالجهمية من المعتزلة وغيرهم هم اصل هذا الانكار ، وسلف الامة وائمتها متفقون على الاثبات رادّون على الواقفة والنفاة مثل ما رواه البيهقى وغيره عن الاوزاعى ، قال كنّا والتابعون متوافرون نقول إنّ الله فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنّة من صفاته ، وقال أبو مطيع البلخى فى كتاب "الفقه الاكبر" المشهور سألت أبا حنيفة عن من يقول لا أعرف ربى فى السماء أو فى الارض قال قد كفر لانّ الله عزّ وجل يقول الرّحمان على العرش استوى (٢٠ : ٤). وعرشه فوق سبع سماوات . فقلت انه يقول على العرش استوى ولكن لا ندرى العرش فى السماء او فى الارض ، فقال اذا انكر انّه فى السماء كفر لانّه تعّ فى أعلاء علّيين وانه يُدعى من اعلا لا من اسفل . وقال عبدالله بن نافع كان مالك بن انس يقول الله فى السماء | وعلمه فى كل مكان ، وقال معدان سألت [١١٤ و] سفيان الثورى عن قوله تعّ (٥٧ : ٤) وهو معكم اين ما كنتم قال علمُه . وقال حمّاد بن زيد فيما ثبت عنه من غير وجه رواه ابن أبى حاتم والبخارى وعبدالله بن أحمد وغيرهم انما يدور الجهمية على ان يقولوا ليس فى السماء شىء وقال على بن الحسين بن شقيق قلت ولعبدالله بن المبارك بماذا نعرف ربّنا" قال بأنّه فوق سماواته على عرشه باين من خلقه وهذا مشهور عن ابن المبارك ثابت عنه من غير وجه وهو ايضا صحيح ثابت عن أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وغير واحد عن الائمة . وقال رجل لعبدالله بن المبارك يا ابا عبد الرحمان قد خفتُ الله من كثرة ما ادّعوا على الجهميه قال لا تخف فإنهم يزعمون انّ الهك الذى فى السماء ليس بشىء وقال جرير بن عبد الحميد كلام الجهمية اوّله عسل وآخره سمّ . وانما يجادلون ان يقولوا ليس فى السماء اله رواه ابن ابى حاتم وروى هو وغيره بأسانيد ثابتة عن عبد الرحمان بن مهدى قال انّ الجهمية ارادوا ان ينفوا ان يكون الله عزّ وجلّ كلّم موسى وان يكون على العرش ، أرى ان يستتابوا فإن تابوا (فذَعْهم) والا ضُربت اعناقهم . قال يزيد بن هارون[1] من زعم ان الله على العرش استوى على خلاف ما يقرّ فى قلوب العامة فهو جهمى وقال سعيد بن عامر الصنبعىّ وذُكر عنده الجهمية فقال هم أشرّ قولا من اليهود والنصارى قد أجمع أهل الأديان مع

---

١ هو يزيد بن هارون السلمى مات سنة ٢٠٦ ، راجع تاريخ بغداد جلد ١٤ ص ٣٣٧–٤٧ .

المسلمين على انّ الله على العرش وقالوا هو ليس عليه شيء وقال عبّاد بن العوّام الواسطى كلّمت بشر المريسى ١ وأصحابه فرأيت اخر كلامهم ينتهى الى ان يقولوا ليس فى السماء شيء ، أرى والله ان لا يناكحوا ولا يوارثوا ، وهذا كثير فى كلامهم ، وهكذا ذكر أهل الكلام الذين ينقلون مقالات الناس مقالة اهل السنة وأهل الحديث كما ذكره ابو الحسن الأشعرى ٢ فى كتابه الذى صنّفه فى اختلاف المصلّين ومقالات الاسلاميين ، فذكر فيه اقوال الخوارج والروافض والمرجية والمعتزلة وغيرهم ثم قال ذكر مقالة اهل السنة وأصحاب الحديث وجملة قولهم الاقرار بالله عزّ وجلّ وملائكته وكتبه ورسله وبما جاء من عند الله وما رواه الثقاة عن رسول الله صلّع لا يردّون من ذلك شيئا الى ان قال وانّ الله على عرشه كما قال الرحمان على العرش | استوى وانّ له يدين بلا كيف كما قال تع لما خَلَقْتُ [١١٥ و] بِيَدَىَّ (٣٨ : ٢٤). واقرّوا انّ لله علما كما انزله بعلمه وَما تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ (٣٥ : ١٢). واثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة وقالوا انه لا يكون فى الارض من خير وشر الا ما شاء الله وان الاشياء تكون بمشية الله كما قال وَما تَشاءونَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ ٱللّٰهُ (٧٦ : ٣٠). الى ان قال ويقولون انّ القرآن كلام الله غير مخلوق ويصدّقون بالاحاديث التى جاءت عن رسول الله صلّع مثل انّ الله ينزل الى سماء الدنيا فيقول هل من مستغفر فاغفر له كما جاء فى الحديث ويقرّون انّ الله يجيء يوم القيامة كما قال وَجاءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (٨٩ : ٢٣). وانّ الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ (٥٠ : ١٥). وذكر أشياء كثيرة الى ان قال فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه وبكلّ ما ذكرناه من قولهم نقول واليه نذهب. وقال الاشعرى ايضا فى مسئلة الاستواء قال اهل السنة واصحاب الحديث ليس بجسم ولا يشبه الاشياء وانه على العرش كما قال أَلرَّحْمانُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَى ولا نتقدّم بين يدى الله | ورسوله فى القول بل نقول استوى بلا كيف [١١٥ ظ] وان له يدين بلا كيف كما قال خَلَقْتُ بِيَدَىَّ وانّ الله ينزل الى سماء الدنيا كما جاء فى الحديث ، قال وقالت المعتزلة استوى على عرشه بمعنى استولى وقال الاشعرى ايضا

---

١ هو ابو عبد الرحمان بن غياث المريسى كان يتّبع جعد بن درهم وجهم بن صفوان فى مسئلة خلق القران ، مات سنة ٢١٨ .

٢ ابو الحسن على بن اسمعيل الاشعرى مات سنة ٣٢٤ .

فى كتاب الابانة عن اصول الديانة فى باب الاستواء إن قال قائل ما تقولون فى الاستواء قيل نقول له إنّ الله مستوى على عرشه كما قال ٱلرَّحْمان عَلى ٱلْعَرْش ٱسْتَوى وقال إلَيه يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وقال بَلْ رَفَعَهُ ٱللّٰهُ إلَيْه وقال حكايةً عن فرعون يا هامان ٱبْنَ لى صرحاً لَعَلّى أَبْلُغُ ٱلْأَسْبابَ أَسْبابَ ٱلسَّماوات فَأَطَّلِع إلى إلٰه موسى وَإنّى لَأَظُنُّهُ كاذباً كذّب موسى فى قوله انّ الله فوق السماوات ، وقال الله عزّ وجلّ أَأَمِنتُمْ مَنْ فى ٱلسَّماء أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فالسماوات فوقها العرش . وكلّما علا فهو سماء وليس اذا قال أَأَمِنتُمْ مَنْ فى ٱلسَّماء يعنى جميع السماوات وانما اراد العرش الذى هو اعلا السماوات الا انه ذكر السماوات فقال وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فيهِنَّ نوراً (٧١ : ١٥) ولم يرد انه يملأهنّ جميعا . ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم اذا دعوا نحو السماء لأنّ الله مستوٍ على العرش الذى هو فوق | السماوات فلولا ان الله على العرش لم يرفعوا أيديهم [١١٦ و] نحو العرش وقد قال قائلون من المعتزلة والجهميّة والحروريّة انّ معنى استوى استولى وملك وقهر وانّ الله فى كل مكان ، وجحدوا ان يكون الله على عرشه كما قال اهل الحقّ وذهبوا فى الاستواء الى القدرة ، فلو كان كما قالوا كان لا فرق بين العرش والارض السابعة لأنّ الله قادر على كلّ شىء والارض فالله قادر عليها وعلى الحشوش والاخلية فلو كان مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء لجاز ان يقال هو مستوٍ على الأشياء كلّها ، ولمّا لم يجز عند احد من المسلمين ان يقال انّ الله مستوٍ على الاشياء كلها وعلى الحشوش والاخلية بطل ان يكون معنى الاستواء على العرش الاستيلاء الذى هو عام فى الأشياء كلها . وقد نقل هذا عن الأشعرى غير واحد من ائمة اصحابه كإبن فورك ١ والحافظ بن عساكر ٢ فى كتابه الذى جمعه فى تبيين كذب المفترى فيما ينسب الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى . وذكر اعتقاده الذى ذكره فى اوّل الابانة وقوله فيه فان قال قائل قد انكرتم قول المعتزلة | والقدرية والجهميّه والحروريّة والرافضة المرجيّة فعرّفونا قولكم الذى تقولون وديانتكم التى بها [١١٦ ظ] تدينون ، قيل له قولنا الذى به نقول وديانة التى بها ندين التمسك بكتاب الله تعّ وسنّة نبيّه صلّعم وما روى عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون

---

١ هو ابو بكر محمد بن حسن معتزلى مشهور مات سنة ٤١٦ ، صاحب كتاب مشكل الآثار راجع أسلام لريتر ٢٥٦/١٧ .

٢ هو ابو القاسم على بن الحسن الشافعى مات سنة ٥٧١ .

وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضّر الله وجهه قائلون ولما خالف قوله مجانبون لأنّه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحقّ عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزايغين وشكّ الشاكين فرحمة الله عليه من إمام مقدّم وكبير مفهم وعلى جميع ائمة المسلمين .

وجملة قولنا إنّا نقرّ بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله صلّعم وذكر ما تقدّم وغيره من جمل كثيرة أُوردت فى غير هذا الموضع . وقال ابو بكر الآجرّى فى كتاب الشريعة الذى يذهب اليه اهل العلم انّ الله على عرشه فوق سماواته ، علمه محيط بكل شىء قد أحاط بجميع ما خلق فى السماوات العلى | وبجميع ما فى سبع ارضين ترفع اليه افعال العباد . فان قال قائل ايش معنى [١١٧ و] قوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم (٥٨ : ٨). قيل له علمه . والله على عرشه وعلمه محيط بهم ، كذا فسّره اهل العلم والآية تدلّ اوّلها وآخرها على انه العلم وهو على عرشه ، هذا قول المسلمين ، والقول الذى قاله الشيخ ابو محمد بن ابى زيد وانه فوق عرشه المجيد بذاته وهو فى كلّ مكان بعلمه قد تأوّله بعض المبطلين بأنّه رفع المجيد ومراده انّ الله هو المجيد بذاته وهذا مع انه جهل واضح فانه بمنزلة ان يقال الرحمان بذاته والرحيم بذاته والعزيز بذاته . وقد قال ابن ابى زيد فى خطبة الرسالة ايضا على العرش استوى وعلى الملك احتوى ، ففرّق من الاستواء والاستيلاء على قاعدة الأئمة المتبوعين ، ومع هذا فقد صرّح ابن ابى زيد فى المختصر بانّ الله فى سمائه دون ارضه . هذا لفظه ، والذى قاله ابن ابى زيد ما زالت تقول ائمة السنة من جميع الطوائف . وقد ذكر ابو عمر | الطلمنكى الامام فى كتابه الذى سمّاه "الوصول فى معرفة الاصول" انّ [١١٧ ظ] اهل السنة والجماعة متّفقون على انّ الله استوى بذاته على عرشه وكذلك ذكره محمد بن عثمان بن ابى شيبة ١ حافظ الكوفة فى طبقة البخارى ونحوه ذكر ذلك عن اهل السنة والجماعة وكذلك ذكره يحيى بن عمار السجستانى الامام فى رسالته المشهورة فى السنة التى كتبها الى مالك بلاده . وكذلك ذكد ابو نصر السجزى ٢ الحافظ فى كتاب الابانة له .

---

١ محمد بن عثمان بن شيبة مات ٢٩٧ .

٢ عبيدالله بن سعيد السجزى مات ٤٤٤ ، راجع حسن المحاضرة للسيوطى صفحة ١٦٢ ، طبقات الحفاظ للذهبى مجلد ٢٩٧/٣ .

قال وائمتنا كالثورى ومالك وابن عيينة وحمّاد بن سلمة وحمّاد بن زيد وابن المبارك وفُضيل بن عياض واحمد واسحاق متفقون على انّ الله فوق العرش بذاته وان علمه بكل مكان ، وكذلك ذكر شيخ الاسلام الانصارى ١ وابو العباس الطرفى ٢ والشيخ عبد القادر الجيلى ٣ ومن لايحصى عدده الا الله من ائمة الاسلام وشيوخه ، وقال الحافظ ابو نعيم الاصبهانى ٤ صاحب حلية الأولياء وغير ذلك من المصنفات المشهورة فى الاعتقاد الذى جمعه . طريقتنا طريق السلف المتبعين للكتاب والسنة واجماع الامة | قال ومما اعتقدوه انّ [١١٨ و] الله لم يزل كاملا بجميع صفاته القديمة لايزول ولايحول لم يزل عالما بعلم بصيرا ببصر سميعا بسمع متكلما بكلام واحدث الاشياء من غير شيء وان القرآن كلام الله وكذلك سائر كتب المنزّلة ، كلامه غير مخلوق وان القرآن من جميع الجهات مقروأ ومتلواً ومحفوظاً ومسموعاً ومكتوباً وملفوظاً كلام الله عزّ وجلّ حقيقة لا حكاية ولا ترجمة وانه بالفاظنا كلام الله غير مخلوق وان الواقفة واللفظية من الجهمية ، وانّ من قصد القرآن بوجه من الوجوه يريد به خلق كلام الله فهو عندهم من الجهمية وان الجهمية عندهم كافر ، وذكر أشياء الى انّ قال وان الاحاديث التى ثبتت عن النبى صلّعم فى العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل وانّ الله بائن من خلقه والخلق بائنون منه لا يحل فيهم ولايمتزج بهم وهو مستوٍ على عرشه فى سمائه من دون ارضه وذكر سائر اعتقاد السلف واجماعهم على ذلك ، وقال يحيى بن عمار فى رسالته لا نقول كما قالت الجهمية انه مداخل الامكنة وممازج | لكل شيء ولا نعلم اين هو بل نقول هو بذاته [١١٨ ظ] على العرش وعلمه محيط بكل شيء وسمعه وبصره وقدرته مدركة لكل شيء وهو معنى قوله " اينما كنتم " وقال الشيخ العارف معمر بن أحمد شيخ الصوفية فى هذا العصر احببتُ ان اوصى اصحابى بوصية من السنة واجمع ما كان عليه اهل الحديث واهل المعرفة والتصوف المتقدمين والمتأخرين فذكر اشياء فى الوصيّة الى ان قال فيها وانّ الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تمثيل ولاتأويل والاستواء معلوم والكيف مجهول وانه مستو على عرشه بائن

---

١ شمس الدين ابو عبدالله محمد بن ابى طالب الانصارى الصوفى الدمشقى مات ٧٣٨ .

٢ أبو على محمد بن ابى بكر المطرّف الكنانى الطّرفى مات سنة ٤٥٤ .

٣ الشيخ محيى الدين عبد القادر الجيلى (الجيلانى) المشهور مات سنة ٥٦١ .

٤ أحمد بن عبدالله الاصبهانى مات سنة ٤٣٠ .

من خلقه والخلق بائنون منه لا حلول ولا ممازجة ولا ملاصقة وانه عزّ وجلّ سميع بصير عليم خبير يتكلم ويرضى ويسخط ويضحك ويعجب ويتجلّى لعباده يوم القيامة ضاحكا وينزل كلّ ليلة الى سماء الدنيا كيف شاء بلا كيف ولا تأويل فمن انكر النزول او تأوّل فهو مبتدع ضال . وقال الامام ابو عثمان اسمعيل بن عبد الرحمان الصابونى النيسابورى [1] فى كتاب الرسالة فى السنة له ويعتقد اصحاب الحديث ويشهدون انّ الله فوق سبع سماواته على عرشه كما نطق به كتابه وعلماء الأمّه واعيان سلف الامة لم يختلفوا انّ الله تعّ على عرشه ، وعرشه فوق سماواته | قال وامامنا أبو عبدالله الشافعى احتج فى كتابه [١١٩ و] المبسوط فى مسئلة اعتاق الرقبة المؤمنة فى الكفارة وانّ الرقبة الكافرة لا يصح التكفير بها بخبر معاوية بن الحكم وانّه اراد أن يعتق الجارية السوداء عن الكفارة وسأل النبى صلّعم عن اعتاقه إيّاها ، فامتحنها ليعرف انها مؤمنة أم لا ، فقال لها اين ربّك فاشارت الى السماء فقال اعتقها فانها مؤمنة ، وحكم بإيمانها لمّا أقرّت أنّ ربّها فى السماء وعرفت ربّها بصفة العلو والفوقية ، وقال الحافظ ابو بكر البيهقى فى باب القول فى الاستواء قال الله تعّ الرحمان على العرش استوى ثم استوى على العرش وهو القاهر فوق عباده يخافون ربّهم من فوقهم اليه يصعد الكلم الطيّب أأمنتم من فى السمآء واراد من فوق السماء كما قال وَلَأُصَلِّبَنَّكم فى جذوع النخل (٢٠ : ٧٤) بمعنى على جذوع النخل وقال فسيحوا فى الارض بمعنى على الارض ، وكلما علا فهو سماء والعرش اعلا السماوات فمعنى الآية أأمنتم من على العرش كما صرّح به سائر الآيات ، قال فيما كتبنا من الآيات دالّة على ابطال قول من زعم من الجهمية انّ الله بذاته فى كل مكان وقوله "وهو معكم اينما | كنتم" [١١٩ ظ] انما اراد بعلمه لا بذاته . وقال ابو عمر بن عبد البرّ [2] فى شرح الموطا لمّا تكلم على حديث النزول قال هذا حديث لم يختلف اهل الحديث فى صحته وفيه دليل انّ الله فى السماء على العرش من فوق سبع سماوات كما قالت الجماعة وهو من حجتهم على المعتزلة قال وهذا اشهر عند الخاصة والعامة وأعرف من ان يحتاج الى اكثر من حكايته لأنّه

---

١ ابو عثمان اسمعيل بن عبد الرحمان بن أحمد الصابونى النيسابورى ولد سنة ٣٧٣ ومات سنة ٤٤٩ .

٢ ابو عمر بن على بن محمد بن عبد البّر النمرى القرطبى صاحب كتاب الاستيعاب فى معرفة الاصحاب مات سنة ٤٦٣ .

اضطرار لم يوافقهم عليه أحد ولا انكره عليهم مسلم ، وقال ابو عمر ايضا أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا فى تأويل قوله تعّ ما يَكونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ (٥٨ : ٨). هو على العرش وعلمه فى كلّ مكان ، وما خالفهم فى ذلك احد يحتجّ بقوله . تمّت بحمد الله .

SERAJUL HAQUE
University of Dacca
East Pakistan

المقطعيّة في اللغة العربيّة

بقلم

إسحق موسى الحسينيّ

من أظهر خصائص اللغة العربيّة – وأخواتها الساميّات – أنّها لغة مقطعيّة ، للمقطع شأن كبير في بناء أصولها وفي عروضها وفي النغم الذي يظهر في كلامها .

والمقطع هو صامت يليه صائت قصير أو طويل أو صامت ، مثل دَ ، دا ، دَرْ . وهو لا يعدو أن يكون قصيراً كالمثل الأوّل وطويلاً كالمثلين الآخرين .

وليس من كلمة في العربيّة إلاّ مؤلّفة من مقطع أو أكثر . والأصل الثلاثيّ او الجذر مؤلّف من ثلاثة مقاطع قصيرة . والصوت العربيّ الصامت – وهو المعروف عند النحاة بالحرف الصحيح ضدّ المعتلّ – لا بدّ له من لاحق نطقاً ، وهذا اللاحق في الغالب صائت قصير : حركة . ولا يمكن أن يجيء هذا الصامت ساكناً ، مقطوعاً عن الحركة ، إلاّ اذا جاء نهاية في المقطع . ومن الصعب نطق الصامت معزولاً عن الحركة . ولذا ينطق عادة مسبوقاً بهمزة مثل إدْ إرْ إزْ الخ ، او ملحوقاً بحركة مثل دَ رَ زَ الخ . ويصحّ ان نفرض أنّ العربيّ الأوّل تكلّم مقطعيًّا سواء أمقطعاً واحداً أم مجموع مقاطع .

ومع ذلك فإنّ اللغويّين والنحويّين القدامى لم يفطنوا الى المقطع ولم يعيروه انتباهاً . وقد تحدّثوا في كتبهم عن الأصوات معتبرين الصوت الوَحْدة الصغرى في اللفظ كما اعتبروا الكلمةَ الوحدةَ الصغرى في الجملة . وليس الامر كذلك في كلا الحالين إذا نظرنا الى اللغة على أنّها وسيلة للتعبير في المجتمع لا على أنّها مادّة للتشريح ، وهو النظر الصحيح . وعلماء اللغة المحدثون يرون الجملة وحدة الكلام لا الكلمة المفردة بقطع النظر عمّا كان عليه حال الإنسان الأوّل . وكذلك حال المقطع فهو الوحدة الصغرى في اللفظ لا الصوت . ولو لم تُدوَّن اللغة ويراها العلماء القدامى مرسومة لما نظروا إليها إلاّ هذا النظر الحديث . ونتج عن هذا الإغفال أنّهم لم يستفيدوا من هذه الخاصّيّة لا في علم اللغة ولا في علم العروض . وسنحاول أن نبيّن وجوه الفائدة .

إنّ تعليم الأبجديّة من المشاكل العويصة التي كثرت فيها الآراء . وقد حاول بعض المعلّمين

أن يحسموا هذه المشكلة بتعليم الكلمة مرّة واحدة ثمّ بتحليلها الى الأصوات الرئيسيّة التي تتألّف منها. وهي محاولة جيّدة. لأنّها تجنّب الطفل نطق الصوت الواحد مستقلاً. فلا يقول إب او با او باء ولا اعتراض على هذه الطريقة سوى أنّها قد تكون شاقّة عسيرة على الأطفال في الخامسة أو السادسة عند التحليل. ولو اتُّبعت الطريقة المقطعيّة لهانت البداية مع تجنّب نطق الأصوات مستقلّة. وتُلخَّص هذه الطريقة في أن يُبدَأ بتدريس الصائتات الثلاثة: ا، و، ي، لسهولة نطقها ولكونها صلب كلّ كلمة. ثمّ تُتناول الصامتات واحداً واحداً بالتدريج وحسب سهولة نطقها وكتابتها. فتأتي الـ د على هذا النمط دا دو دي ثم الـ ر را رو ري ثم تُؤلَّف من هذه المقاطع فوراً كلمات: داري، دوري مقرونة بالصور. ويُؤكَّد على النطق المقطعيّ.

ثم تتابع الصامتات الـ ز، ب، م، س، ن، ل الخ ... مؤلّفة دائماً مع الصائتات مقاطع فكلمات فجملاً تامّة مثل:

زار سامي دار نوري

باب داري

نوري زار سامي

الى غير ذلك من أمثال هذه الجمل القصيرة المفهومة.

ولكي يرسخ في أذهان الأطفال أنّ هذه الجمل مؤلّفة من مقاطع يُكلَّفون بتقطيعها مقرونة بضرب الكفّ او القرع على الأرض أو نحو ذلك.

وقد جُرّبت هذه الطريقة مدّة في مدارس الأطفال التي كانت تستعمل الكتاب الجديد للأستاذ خليل السكاكينيّ رحمه فكانت نتيجتها أن أتمّ طلّاب الصفّ الاوّل الابتدائيّ جزئين من هذه السلسلة، الأوّل والثاني، بعد أن كان المقرّر جزءاً واحداً.

وربّما كان ضعف هذه الطريقة المقطعيّة، كالطريقة الصوتيّة، أنّها تولي النطق أكثر ممّا يلزم من عناية. وقد تطوّرت أغراض القراءة اليوم فلم تعد خطابيّة في جملتها، بل أصبحت عقليّة أى إيصال المادّة الى القارىء في أتمّ حال وأسرع وقت. ولمجاراة هذا التطوّر أُدخل ما يُعرَف "بالقراءة الصامتة"، وخُصّص لها وقت في المنهج، ووُضعت لها أساليب لتحقيق الفائدة منها على الوجه الأكمل. وأصبح في ميسور الطالب في كلّ صفّ من الصفوف الابتدائيّة أن يقرأ عدداً من كتب القراءة الصامتة لا يقلّ عن عشرين كتاباً، تتوافر فيها السهولة والإمتاع والتدرّج وملاءمة ذهنيّة الصغار. ويُقرَأ ضعف

هذا العدد في الصفوف الثانويّة. فهذه القراءة هي التي تحوّل مركز الثقل من القراءة الجهريّة الخطابيّة التي ألفتها المدارس – وما تزال – الى القراءة الصامتة العقليّة التي تلائم العصر الحاضر.

وبذلك يبقى أسلوب تدريس الأبجديّة المقطعيّ الذي شرحناه هو الأسلوب الملائم لطبيعة اللغة العربيّة ذات الحروف المختلفة صورها، وذات الحركات المنفصلة عن صلب الحروف، وذات الخصائص المباينة الخصائص اللهجات المحكيّة. وتأتي القراءة الصامتة فتزيل ما تستلزمه هذه الطريقة من بطء لا يصلح للحياة الحاضرة.

ومما يتّصل بتعليم الأبجديّة، في هذا الشأن، تعليم الإملاء. فلهذا الموضوع مشاكل جزئيّة نذكر منها طريقة قراءة القطعة المعيّنة للإملاء، والتفريق بين الصائت والحركة لعلاقتهما بهذا البحث.

أمّا المشكلة الأولى فعلاجها الوحيد قراءة القطعة مقطعيًّا. فكلمة الحصان مثلاً تُقرَأ ا ح صا ن في أربعة مقاطع لكي يكتبها الطفل مقطعيًّا أيضاً. وكلمة القرية تُقرَأ ا ق ر ي ة في أربعة مقاطع، وقس على ذلك سائر كلمات القطعة. ومن المألوف أن يدمج المعلّم المقطع الثاني في المقطع الثالث في الكلمة الأولى والمقطع الثالث في المقطع الرابع في الكلمة الثانية فيحدث تشويشاً. وإن وردت الكلمتان في جملة يوصل المقطع الرابع في الكلمة الأولى بالمقطع الأوّل في الكلمة التي تليها مقرونة بأل التعريف مثل: الحصان الكبير، بعد أن يكون المعلّم شرح همزة الوصل هذه. ويزيد في سهولة هذه الطريقة أنّ الأطفال اعتادوا القراءة المقطعيّة وألفوا ربط الكلمات بعضها ببعض.

أمّا المشكلة الثانية فمصدر صعوبة لا مبرّر لها للأطفال. فكم مرّة يكتب الطفل الحصان هكذا: الحصانو، والقرية هكذا: القرياة او القارية، لأنّه لم يفهم من البداية أنّ ق مقطع قصير وقا مقطع طويل وأنّ الألف (حرف اللين) أطول من الحركة.

هاتان مشكلتان جزئيّتان. ولكنّهما من أبرز المشاكل في تعليم الإملاء، كما يلاحظ المعلّمون. وهما من نتائج إهمال المقطعيّة.

وتبدو فائدة المقطعيّة في تدريس العروض، هذا العلم الذي يتهيّبه الطلّاب والمعلّمون في جميع مراحل التعليم، مع أنّه من أيسر العلوم وألذّها. ومن العجب أنّ طلّاب اللغة الإنكليزيّة يتعلّمون العروض الإنكليزيّ، وهو أصعب من العروض العربيّ بالنسبة إليهم لاعتماده على الضغط على المقاطع لا على طولها وقصرها، ولا يتعلّمون العروض العربيّ.

والعروض الإنكليزيّ جزء لا يتجزّأ من درس اللغة الانكليزيّة ، وهو مهمل فى اللغة العربيّة في معظم المدارس . ثمّ إنّ العروض العربيّ كامن فى أذواق الطلّاب العرب بالفطرة والسليقة . ومنهم من يعرف الوزن ويدرك أنّه صحيح أو مكسور بالسليقة دون أن يعرف مواطن كلّ علّة من علله . وهذا ما يعبّرون عنه بالأذن الموسيقيّة وهو أشبه بالملكة في النحو ، إذ نجد أحياناً قرّاء يقرأون دون لحن ، وكتّاباً يكتبون دون خطأ ، سليقةً ، مصداقاً لقول الشاعر :

وَلَسْتُ بِنَحْوِيٍّ يَلُوكُ لِسَانَهُ وَلَكِنْ سَلِيقِيٌّ أَقُولُ فَأُعْرِبُ [الطويل]

ولكنّ هذه السليقة لا تُوجَد عند جميع الطلّاب . وتدريس العروض كتدريس النحو او البلاغة يُقصَد منه تقويم الملكة أو إثارتها باعتباره وسيلة لا غاية . ولم تثقل هذه الموضوعات على المتعلّم وترهقه وتفسد الغاية من وجودها إلّا بعد أن جعلت غايات . ونقطة البداية في إصلاح هذه العلوم الآليّة التمييز بين ما هو ذو فائدة وما لا فائدة منه . وبعد ذلك يُعاد النظر في صوغ المادّة حسب مقتضيات علم النفس وعلم اللغة كي تحقّق هدفها بأسرع وقت .

لقد دُرّس العروض العربيّ بطريقتين ، طريقة الدوائر وطريقة التفاعيل . والطريقة الأولى تُنسَب الى الخليل بن أحمد الفراهيديّ من رجال القرن الثاني الهجريّ . ولسنا بصدد شرح هذه الطريقة ، فهي مفصّلة في كتاب العقد لابن عبد ربّه . ولكنّ الذي يهمنّا الآن ذكره أنّ هذه الطريقة تحلّل المقطع الى متحرّك وساكن وترمز إليهما ، فتجعل الحلقة ٥ للمتحرّك والخطيط العموديّ ١ للساكن . فهذه مثلاً ١٥ ترمز الى متحرّك فساكن وهي في علم العروض سبب خفيف . وهذه ١٥٥ ترمز الى متحرّكين متواليين فساكن وهي في علم العروض وتد مجموع . والدوائر كلّها قائمة على هذا الأساس ، أي بالرمز الى المتحرّك والساكن . وعيب هذه الطريقة أنّها قفزت من المتحرّك والساكن الى التفاعيل متجاوزة المقطع . وقد أشار المستشرق الأب أغسطس فيكيني الفرنسيسيّ في كتابه (فنّ إنشاد الشعر العربيّ) الى أنّه لا حاجة مطلقاً الى هذا الرمز المفصّل الذي يشوّش الموضوع ، وأنّ الرمز الى المقطع جملة أسهل وأفيد . وهذا الذي نقصده . ولو أدرك الخليل بن أحمد الفراهيديّ — هذا اللغويّ المبتكر الألمعيّ — المقطع لاعتمد عليه وحده دون حاجة الى الرمز الى أجزائه . فالعروض العربيّ كلّه يعتمد على مقطعين ، طويل وقصير . واذا مرّن الطالب في المرحلة

الابتدائيّة على قراءة الكلمات مقطعيًّا ، وعلى قراءة الشعر قراءة بطيئة مقطعيّة أدرك وحدة الموسيقى الشعريّة الكامنة في الشعر واحتذاها دون حاجة الى التفصيل المملّ الذي يُوجَد في كتب العروض ، وأدرك فوق ذلك – إن كان موهوباً – مختلف البحور ومواطن الكسر . وهذه الطريقة تظهر كذلك ما يُزاد في بعض البحور من مقطع او جزء من مقطع كالترفيل والتذييل في الكامل مثلاً كما في هذا البيت :

إنَّ ٱلْمَكَارِمَ فِي ٱلْمَكَـ ـرِه وَٱلْمَغَانِمَ فِي ٱلْمَغَانِمْ ،

ففي آخر هذا البيت مقطع زائد عن التفعيلة تجعله مرفّلاً .

وفي هذا البيت :

أَلنَّاسُ فِي غَفَلَاتِهِمْ وَٱلْمَوْتُ دَائِرَةٌ رَحَاهْ

هاء زائدة عن التفعيلة وهي حرف ساكن يجعل البيت مذيّلاً في اصطلاح العروضيّين .

وطريقة التفاعيل لا تقلّ عقماً عن طريقة الرمز السابقة إذ إنّها تعتمد على قياس شيء بشيء بالتفاعيل المعروفة . وقد شاعت أكثر من الطريقة السابقة ونفرّت أكثر ممّا بشرّت حتّى انتهى الحال بإهمال العروض في جلّ المدارس .

وحاصل القول أنّ المقطعيّة تفيد في تدريس العروض ، كما تفيد في تدريس الأبجديّة والإملاء ، وتذلّل هذا الموضوع الذي يستثقله الطلّاب ، وتساعد على تدريسه في المرحلة الابتدائيّة ، كما أثبتت التجارب مدّة طويلة . ولولا أنّ بعض المدارس كانت ترهب الطلّاب في تدريسهم العروض ، بتأثيرها الأساليب القديمة وعدم إلمامها بالمقطعيّة الحديثة ، لشاع تدريسه وعمّت فائدته .

وما أثر هذه المقطعيّة في نغم اللغة أو موسيقاها ؟

إنّ اللغة العربيّة ذات طبيعة خاصّة – تشاركها فيها أخواتها الساميّات – تبدو في الجذر الثلاثيّ (أصل الكلمة) الذي يتألّف من ثلاث صامتات أو على الأصحّ من ثلاثة مقاطع قصيرة . ومن هذا الجذر تبني المزيدات كلّها بناءً مطّرداً فتقول : كَسَّرَ وحَسَّنَ وفَهَّمَ ودَرَّسَ ، وكلّها تتألّف من ثلاثة مقاطع ، طويل وقصيرين ، على التوالي . وتقول : قاتِلٌ وجالِسٌ وداعِبٌ ولاعِبٌ الخ ، وهي أيضاً تتألّف من ثلاثة مقاطع ، طويل وقصيرين . وتقول : تَفَهَّمَ وتَحَسَّنَ وتَرَبَّعَ وتَدَبَّرَ الخ ، وهي تتألّف من أربعة مقاطع ، قصير فطويل فقصيرين . وتقول : ٱسْتَرْحَمَ وَٱسْتَمْلَحَ وَٱسْتَحْسَنَ وَٱسْتَقْبَحَ الخ ، وهي تتألّف من أربعة مقاطع ، طويلين فقصيرين . وهكذا نجد أنّ المزيدات تطبع الألفاظ بطابع خاصّ موحّد مقطعيًّا .

ومن هذه المزيدات تتألّف المشتقّات ، وهي كذلك تفعل فعل المزيدات من حيث فرض الطابع المقطعيّ . فجالسٌ وفاهمٌ وقائمٌ ونائمٌ الخ كلّها تتألّف من ثلاثة مقاطع ، طويل فقصير فطويل . ومفهوم ومضروب ومحسوب ومقلوب تتألّف من ثلاثة مقاطع طويلة . ومنكسر ومندرس ومنفتح الخ كلّها تتألّف من أربعة مقاطع ، طريل فقصيرين فطويل . وقس على ذلك سائر المشتقّات . وعلى ماذا يدلّ ورود هذه المشتقّات والمزيدات في الكلام؟ الا يدلّ على وجود موسيقى خاصّة أو نغم خاصّ؟

ولقد تنبّه الأستاذ ه. ا. ر. جب الى هذه الظواهر الخاصّة فقال فى كتابه "الأدب العربيّ" ١ : "يبدو بوضوح أنّه ما دام هذا النظام اللفظيّ مطّرداً ، لا شواذّ فيه، وما دام الجذر مؤلّفا من ثلاثة صامتات ، ففي اللغة العربيّة عدد كبير من الكلمات يتشابه فيها نظام الحركات تشابها تامّا . . . وينتج عن ذلك بالضرورة أنّ السجع والجناس يلعب دوراً كبيراً فى الأدب العربيّ ، منظومه ومنثوره على السواء وأنّ تجنيس الحروف والتلاعب بالألفاظ – بعيداً من أن يُتجنّبا – يُعتبران وسيلتين من وسائل تنميق الكلام شعراً ونثراً . "

وقد نظر الأستاذ جب الى الموضوع من حيث القوالب (أو المزيدات) وتوالي الحركات فيها . ونحن ننظر إليه من حيث وحدة النظام المقطعيّ ليس فى المزيدات وحدها ، بل وفي المشتقّات أيضاً ، وهي تؤلّف نسبة كبيرة في اللغة . ونخلص من ذلك الى أنّه في اللغة العربيّة موسيقى كلاميّة خاصّة ، تختلف عمّا في اللغة الإنكليزيّة أو الفرنسيّة أو الألمانيّة مثلاً . وأنّ قوام هذه الموسيقى هي المقطعيّة التي لا تعدو أن تكون طويلة أو قصيرة .

والعرب أنفسهم لا يفطنون الى هذه الموسيقى لتعوّدهم إيّاها . ولكن يمكن أن تُدرَك وتُدرَس إمّا بمقابلتها بموسيقى إحدى اللغات الأجنبيّة وإمّا بتسجيل آليّ لكلام غير متكلّف ثمّ سماعه بغاية البطء . وقد فعل شيئاً من هذا المرحوم السر لويد جيمس – أستاذ علم الأصوات فى مدرسة الدراسات الشرقيّة فى لندن – حين تنبّه الى وجود موسيقى خاصّة في اللغة الإنكليزيّة يلاحظها من يستمع الى مذيع الأخبار من محطّة الاذاعة البريطانيّة مثلاً . وللفرنسيّة موسيقى خاصّة أيضاً تختلف عن الموسيقى الانكليزيّة . وكذلك للعربيّة موسيقى خاصّة وإن كانت طمست قليلاً بسبب اختلاف اللهجات وتكلّف القرّاء والخطباء . ولذلك فهي أبين في كلام الجماعات المتجانسة كالبدو أو القرويّين المحافظين على لهجاتهم .

١ انظر: H. A. R. Gibb, *Arabic Literature*, 2nd edn. (1962) 8

وأذكر على سبيل المثال أنّ غربياً مثقّفاً ثقافة عالية استمع الى محاضرة باللغة العربيّة طالت نحو ساعة. ثمّ إنّه أخبر المحاضر بعد ذلك أنّه لحظ موسيقى خاصّة في محاضرته، نوعاً من الموسيقى لم يألفه عند بني قومه، مردّها – حسب قوله – تكرار قوالب كلاميّة متشابهة. وقد أصاب فيما قال. فما هذه القوالب إلاّ المزيدات والمشتقات التي تؤلّف نسبة كبيرة في اللغة، وبمعنى آخر، توارد المقاطع الطويلة والقصيرة على أنماط متشابهة. ولعل أحد الموسيقيّين يعالج هذا الموضوع ويستقصيه، ويضع – إن أمكنه ذلك – رموزاً موسيقيّة للجملة العربيّة التي تتكرّر على نحو ما فعل علماء الأصوات الإنكليز عند تصوير النغم (intonation) في اللغة الإنكليزيّة.

هذه بعض نتائج "المقطعيّة" في اللغة العربيّة عُرضت بإيجاز لإثارة البحث والتفكير لا لتقرير حقائق. فالموضوع بكر وهو بداية لا أكثر.

إسحق موسى الحسينيّ
الجامعة الأمريكيّة
في القاهرة